Márkus György–Tordai Zádor

IRÁNYZATOK A MAI POLGÁRI FILOZÓFIÁBAN

MÁRKUS GYÖRGY–TORDAI ZÁDOR

IRÁNYZATOK A MAI POLGÁRI FILOZÓFIÁBAN

Egzisztencializmus
Katolikus filozófia
Neopozitivizmus

GONDOLAT KIADÓ
BUDAPEST, 1964

Lektorálta

LUKÁCS JÓZSEF

SZALAI SÁNDOR

és

SZIGETI JÓZSEF

Kiadja a Gondolat, a TIT kiadója – Felelős kiadó a Gondolat Kiadó igazgatója – Felelős szerkesztő: Gyencs Lászlóné – Műszaki vezető: Kálmán Emil – Műszaki szerkesztő: Károlyi Gábor – A védőborító és kötésterv Radics Vilmos munkája – Megjelent: 6600 példányban, 26,6 (A/5) ív terjedelemben. Ez a könyv az MSZ 5601–59 és 5602–55 szabványok szerint készült.

64.4878 Egyetemi Nyomda, Budapest

GO 194 – f – 6466

ELŐSZÓ

A mai polgári filozófia kétségtelenül nagyon sokrétű és sokszínű. Ezért igen nehéz róla úgy átfogó képet adni, hogy az olvasó egyben az egyes áramlatok és irányzatok konkrét jellegzetességeivel is megismerkedjék.

Éppen ezért e kötet szerzői kénytelenek voltak megelégedni néhány áramlat kiemelésével, s nem tűzték célul, hogy átfogó képet nyújtsanak a mai polgári bölcselet egészéről. Még egy viszonylagosan teljes képhez is hozzátartoznék olyan iskolák, mint a fenomenológia, a pragmatizmus, a protestáns „negatív" teológia, s egyes nagyobb ontológiai-metafizikai rendszerek (Nicolai Hartmann, A. N. Whitehead) jellemzése, de ezek részletes tárgyalását e könyv keretei nem tették lehetővé. E kötetben lényegében véve csak három nagy irányzattal – a katolikus, az egzisztencialista és a pozitivista gondolatkörhöz csatlakozó áramlatokkal foglalkoztunk. Ezek kiemelése nem tekinthető teljesen önkényes elhatározásnak, a polgári filozófia különböző irányzatai közül ugyanis ezeknek volt és van a polgári világban a közönség szélesebb köreiben a legnagyobb visszhangjuk. Másrészt a magyar olvasóközönség ezekkel az áramlatokkal találkozik leginkább.

A tárgyalt irányzatokat igyekeztünk viszonylag részletesen és sokoldalúan vizsgálni, felrajzolni kialakulástörténetüket, kritikailag jellemezni felfogásuk és érvelésmódjuk főbb vonásait, megvilágítani az egyes nagy áramlatokon belüli iskolák sajátos jellegzetességeit stb. Ennek következtében tárgyalunk olyan részáramlatokat is, amelyeket nálunk igen kevéssé ismernek (pl. Léopold Sédar Senghor nézetei, vagy az analitikus filozófia), de amelyek fontos összetevői a vizsgált nagy irányzatoknak. A könyv egyes részeinek arányai természetesen sok vonatkozásban a szerzők szubjektív érdeklődését és megítélését is tükrözik. Az ugyan-

erről a témakörről mások által írt munkában talán nagyobb hangsúlyt kapna a katolikus egzisztencializmus, s kisebbet pl. Bertrand Russell filozófiája. Az arányok megállapítása bizonyos gyakorlati szempontok mellett végső fokon az egyes áramlatok jelentőségének és értékének megítélésétől függ, s ez, ha napjaink ideológiai jelenségeiről van szó, vitás és vitatható kérdés. Úgy gondoltuk, helyesebb vállalni a szubjektív véleményalkotással és elhatározással járó kockázatot, mintsem valamiféle matematikailag kimért, diplomatikus „mindenről szólásra" törekedni.

Az elmondottakból kiderül, hogy bár lényegében ismeretterjesztő jellegű műről van szó, elolvasása bizonyos fokú filozófiai ismereteket feltételez. Az ismeretterjesztő jellegből következik viszont, hogy bár mind a bemutatás, mind pedig a kritika terén igyekeztünk minél szélesebben felhasználni a szóban forgó filozófiai irányzatokkal foglalkozó marxista és polgári irodalmat, nem tartottuk szükségesnek, hogy a szöveget utalások tömegével és a már így is jelentős mennyiségű lábjegyzetek szaporításával terheljük.

Végül az olvasó tájékoztatására szükséges megemlíteni, hogy a bevezető fejezetet, valamint azokat, amelyek a logikai pozitivizmussal, az analitikus filozófiával és B. Russell-lel foglalkoznak, *Márkus György, az egzisztencializmussal és a katolikus filozófiával* foglalkozó részt pedig Tordai Zádor írta. Hogy az említett két rész különböző szerző tollából ered, azt az olvasó a stílus eltérő módjából is észreveheti. Nem akartunk azonban valamilyen színtelen közös stílust keresni, mert úgy véltük, hogy ez csak csökkentette volna a kötet olvashatóságát.

Bp. 1963. november 28.

A szerzők

A MAI POLGÁRI FILOZÓFIA ÁLTALÁNOS JELLEMZÉSE

A MAI POLGÁRI FILOZÓFIA ÁLTALÁNOS JELLEMZÉSE

A polgári filozófia haladó hagyományai

Az új, még csak kialakulóban levő polgári osztály első, bátortalan képviselői a XIV–XV. század folyamán jelennek meg az európai szellemi, így többek között a filozófiai élet színterén. Az elkövetkező évszázadokban azonban éppen a polgári gondolkodók tevékenysége volt az, amely elsősorban meghatározta a filozófia tudományának előbbrehaladását. Ebben az időszakban – itt lényegileg a XVI. századtól a XIX. század első feléig terjedő periódusra gondolunk – a burzsoázia még a társadalmi haladás érdekeit képviselte. A feltörekvő, a hatalomért még csak küzdő polgárság elkeseredett harcban állt a hűbéri renddel, küzdött a béklyók és kötöttségek ellen, amelyeket e társadalom a termelőerők fejlődése, a társadalmi és a tudományos haladás útjába állított. A megszülető polgári társadalom ugyan nem váltotta be a testvériség és a szabadság ideáljának ígéretét, s csak a kizsákmányolás új, bonyolultabb formájának bizonyult, de a történelemben eddig sosem látott mértékű fejlődésnek indította a termelőerőket és a tudományt, biztosította az egyén számára a formális-polgári szabadságjogokat, s lehetőséget nyújtott ahhoz, hogy a szellemi kultúra eredményei az osztálytársadalom többi formájához viszonyítva szélesebb körben elterjedjenek.

Ennek az osztálynak ideológiai képviselői, a nagy polgári filozófusok, osztálykorlátaik mellett és ellenére, a társadalmi és szellemi haladás élharcosai voltak. E filozófusok között, a kor- és ország-különbségektől függően számos s igen lényeges eszmei eltérés található, s nem egy esetben igen éles vitákat is folytattak egymással. E nézeteltérések ellenére azonban egyesítette őket a közös ellenség, a feudális ideológia, s ennek filozófiája, a skolasztika ellen vívott harc, valamint a polgári osztályérdekek

alapvető azonossága. Ennek megfelelően számos olyan fontos gondolatra, eszmére utalhatunk, amelyek egyaránt jellemzik ezeket a gondolkodókat. Mindenekelőtt valamennyien harcban álltak azzal, az egyház által megszentelt feudális társadalomfelfogással, amely szerint az egyén egyedüli szociális kötelessége az, hogy megőrizze a társadalmi hierarchiában születésével elfoglalt helyét, mert minden szociális változás csak megbontaná azt a harmóniát, amelybe Isten rendezte el a világmindenséget, s amelyet megőrizni valláserkölcsi kötelesség. A polgári gondolkodók ezzel szemben az egyén szabadságát és önállóságát hangsúlyozták, elvetették azt a gondolatot, hogy a társadalmi intézmények és az erkölcsi normák Istentől erednek, a társadalmi berendezkedés formáit, törvényeit (bár idealista módon) az emberek tevékenységéből vezették le, s ennek megfelelően azt hangsúlyozták, hogy az embereknek joguk van az elavult intézmények és szokások megváltoztatására. Ezek a filozófusok azt a humanista koncepciót képviselték, amely szerint az emberek születésüknél s természetüknél fogva egyenlőek, a társadalom egyedüli célja pedig az individuumok boldogságának, közös érdekeik kielégítésének biztosítása.

Ennek a polgári humanizmusnak a másik oldala az ember erejébe vetett mély meggyőződés volt. A klasszikus polgári filozófia felfogása szerint az ember természetes képességei lehetővé teszik, hogy mind mélyebben és elvileg korlátlanul ismerje meg a valóságot anélkül, hogy ennek érdekében valami természetfeletti erőre, pl. a kinyilatkoztatásra kellene támaszkodnia. E megismerés legfőbb eszközének a minden vallási-dogmatikus megkötöttségtől megszabadított tudományos kutatást tekintették. E filozófia egyben világnézetileg általánosította a fejlődésnek induló természettudományok eredményeit, s ennek során, spekulatív filozófiai formában, számos olyan problémát s megoldási kísérletet vetett fel, amely később a szaktudományok fontos alkotóelemévé vált. Így jelenik meg Descartes-nál, majd Kantnál a naprendszer kialakulásának, sőt az egész világegyetem fejlődésének gondolata, a francia materialisták, La Mettrie és Diderot műveiben pedig a biológiai fejlődéselmélet alapgondolata stb. Mindezzel egyidejűleg e gondolkodók írásaiban hatalmas fejlődésen megy át maga a filozófia tudománya, új problémák, fogalmak és kon-

cepciók jelentkeznek, s e periódusban alakulnak ki azok a filozófiai részdiszciplínák (ismeretelmélet, esztétika, filozófiatörténet stb.) is, amelyek az ókori és a középkori bölcseletben még csak csírában voltak jelen, s korántsem volt önálló jelentőségük.

A polgári filozófia válsága

A polgári filozófia felfelé ívelő, progresszív fejlődésszakasza a XIX. század első felével lezárul, s a XIX. század második felében megkezdődik és egyre növekvő és fokozódó mértékben tart egészen napjainkig az a folyamat, amelyet a polgári filozófia *hanyatlásának* és *válságának* nevezünk. Mit jelent ez a válság? Mindenekelőtt a polgári ideológia társadalmi feladatának és szerepének megváltozását jelenti. Annak megfelelően, ahogy a polgárság a hatalomért küzdő, haladó osztályból – a hatalom megszerzése után – reakciós, a kizsákmányolás tőkés formáit konzerváló erővé válik, a polgári ideológia, s ezen belül a filozófia is, reakciós jelleget ölt. Ugyanakkor ez a reakciós fordulat – bár a polgári bölcselet válságának kiinduló oka s egyben fontos összetevője is – egymaga még korántsem magyarázza meg kielégítően e jelenséget. Egyes, a tőkés fejlődésben élenjáró nyugateurópai országokban, elsősorban Angliában a polgárság, s a polgári filozófia is már a XVIII. század második felében reakcióssá válik. Helytelen lenne azonban, ha már ebben a periódusban az angol polgári filozófia válságáról beszélnénk: az ekkor megjelenő új idealista filozófiai rendszerek (például *Hume* filozófiája) ugyan mind társadalmi, mind össztudományos vonatkozásban végső soron retrográd jellegűnek bizonyultak, de ennek során még számos új, gyakran igen fontos és mély problémát vetettek fel, új kategóriákkal gazdagították a filozófiai gondolkodást, s ha nem is tudtak helyes választ adni e kérdésekre, de már puszta felvetésükkel lényegesen hozzájárultak a filozófia fejlődéséhez. Semmiképpen sem lehetne például történelmileg azonos értékűnek tekinteni Hume téves, idealista filozófiáját, amely azonban számos problémát először tár fel és mély gondolatokban gazdag, napjaink legtöbbször epigon jellegű idealista irányzataival. A polgári filozófia akkor jut *válságba,* amikor, legalábbis összeurópai

méretekben, történelmileg világossá válnak a polgári társadalom súlyos belső ellentmondásai és korlátai (az első nagy gazdasági válság 1825-ben rázza meg a polgári társadalmat), és amikor megjelenik, s a társadalmi harc terén éppúgy mint az ideológiában egyre önállóbb erővé válik a tőkés rend sírásója, a munkásosztály. Ezeknek a folyamatoknak ideológiai-filozófiai tükröződése már az 1848-as forradalmak bukása után megkezdődik, de csak az imperializmus korában válik teljessé. Ezeknek a történelmi változásoknak következtében a polgári bölcselet haladó társadalmi funkciója nemcsak reakcióssá válik, hanem szükségszerűen egyre növekvő ellentmondás jön létre egyrészt a tudományok eredményei s a társadalmi-történelmi gyakorlat és tapasztalat, másrészt ezeknek a polgári filozófián belüli feldolgozása és visszatükrözése között. Mindezek a tények együttvéve jelentik a polgári filozófia válságát.

Ennek a fordulatnak természetesen megvannak az előzményei – a válság periódusában a polgári filozófia haladó időszakának idealista-metafizikus korlátai éleződnek ki és válnak dominálóvá. Ugyanekkor ez a válság alapvetően megváltoztatja a polgári filozófia belső tartalmát és szerkezetét. A továbbiakban éppen ennek az átalakulásnak a legfőbb jegyeit kívánjuk megmutatni.

Az idealizmus korlátlan uralma

A mai burzsoá bölcselet válságának ténye mindenekelőtt abban jelentkezik, hogy ez a filozófia szakított a polgári materializmus haladó hagyományaival, s *az idealista irányzatok általános és korlátlan uralma vált egyik legfőbb jellemzőjévé.* A XVI–XVIII. század metafizikus materializmusa fejezte ki legkövetkezetesebben és legradikálisabban a kor haladó polgárságának érdekeit és világnézetét. Egyrészt a mindenféle természetfeletti erő és lényeg létét tagadó materializmus lehetővé tette a természettudományos kutatás önállóságának legteljesebb biztosítását, eredményeinek legátfogóbb, e tudományok fejlődésének leginkább megfelelő értelmezését és általánosítását. Ugyanakkor ez volt az a filozófia, amelyik ateista jellegénél fogva alapjaiban támadta meg és ásta alá a feudális ideológia lényegét alkotó vallásos

világnézetet. Végül azáltal, hogy tagadott minden, a testi-természeti embertől függetlenül létező „lelket" vagy „szellemet", azáltal hogy visszahelyezte az embert, mint természeti lényt a maga közvetlen anyagi környezetébe, a polgári materializmus – bár éppen a történelmi jelenségeket nem tudta helyesen magyarázni – mégis igen jelentős lépést tett afelé, hogy a társadalmi problémákat megtisztítsa az ideológiai misztifikáció különböző fajtáitól, feltárja a mögöttük rejlő érdekkülönbségeket s összeütközéseket, s így a közvetlen társadalmi gyakorlat kérdéseivé tegye őket.

A burzsoázia reakcióssá válásával ezek a törekvések is befejeződtek. Amikor a XX. század első éveiben a természettudományok, elsősorban a fizika, rohamos fejlődése által szemmel láthatóvá lett a *metafizikus* materializmus elégtelensége, s a materializmusnak a dialektikus szemlélettel való összekapcsolása parancsoló szükségletté vált, a valóság objektivitását és megismerhetőségét mindeddig feltétlenül elismerő természettudósok többsége is feladta a maga korábbi – legtöbbször meglehetősen naiv és gyakran ellentmondásos – materialista nézetét. Ezzel megszűnik a polgári filozófia utolsó jelentősebb materialista áramlata (az ún. „természettudományos" materializmus) is. Az 1930–40-es években a materialista hagyományokat már csak egy-két, viszonylag elszigetelt, s háttérbe szorított gondolkodó képviselte – ők is ellentmondásosan – a polgári bölcselet táborában (pl. Roy Wood *Sellars* az Egyesült Államokban, Tadeusz *Kotarbinski* Lengyelországban). Ha – amint azt a továbbiakban még látni fogjuk – napjainkban történt is bizonyos változás e vonatkozásban, ez nem kis mértékben már a dialektikus materializmus közvetlen befolyásával magyarázható.

Egészben véve azonban – bár az „idealizmus" elnevezés igen népszerűtlen s nagyon kevés nyugati filozófus vallja magát nyíltan idealistának – a polgári irányzatok többsége jelenleg csak az idealizmus különböző (gyakran persze igen lényeges vonásokban különböző), de a filozófia alapkérdésére adandó válasz tekintetében egységes válfajait takarja. Az idealizmus válfajainak ez a sokasága megteremti annak lehetőségét, hogy a társadalom legkülönbözőbb rétegeinek problémáihoz, szociális helyzetéhez, kulturális színvonalához stb. rugalmasan alkalmazkodó, de a lényeg, a társadalmi szerep tekintetében azonos jellegű ideológiák egész

sora álljon mindig rendelkezésre. Ez lehetővé teszi, hogy a tőkés osztály ideológiája egyaránt hatással legyen a társadalom minden rétegére.

Ugyanakkor jelentős változások mentek végbe a jelenkori idealizmus szerkezetében és az egyes idealista irányzatok egymásközti viszonyában is. Egyrészt háttérbe szorult az, a múltban döntő szerepet játszó típus, amelyik egy átfogó, a természetre és a társadalomra egyaránt kiterjedő lételmélet keretében igyekezett megalapozni a szellem elsődlegességét. Általában az *emberrel* kapcsolatos filozófiai kérdések kerültek előtérbe. Az ismeretelmélet problémái egyrészről, az emberi „szituáció" elemzése másrészről, s ezen belül az ember helye a társadalomban, individuum és individuum viszonya, az emberi gyakorlat és az erkölcs problémái – ezek és az ezekhez hasonló kérdések alkotják a mai idealizmus legfőbb tárgykörét és kiinduló pontját. Részben ezzel függ össze az a tény is, hogy a XIX. század közepéig domináló objektív idealizmus helyett ma az egyéni tudatból kiinduló *szubjektív idealizmus* válfajaié a vezető szerep az idealista iskolák között, bár meg kell jegyezni, hogy éppen az utolsó évtizedben az objektív idealizmus egyes válfajai szélesebb körben terjedtek el Nyugaton. Ennek a jelenségnek a jövőjét azonban ma még nehezen tudnánk megjósolni.

A vallásos filozófia szerepének megnövekedése

Ezek a változások megmutatkoznak az idealizmus legreakciósabb irányzatának, a nyíltan *vallásos* filozófiának, különösen a katolikus egyház hivatalos ideológiájának, a neotomizmusnak nagyfokú előretörésében is. Mivel erről a filozófiáról az egyik fejezetben részletesen kívánunk szólni, itt csak néhány megjegyzést teszünk. A XIII. században kialakult tomista filozófia a XVII–XVIII. században az európai szellemi élet perifériájára szorult, és (eltekintve Spanyolországtól) csak az egyházi tanintézményeken belül vegetált valamennyire. Ebben az időben a polgári filozófia valamennyi jelentős iskoláját (beleértve a legfőbb idealista irányzatokat is – pl. Descartes, Kant vagy Hegel filozófiáját) éppen a skolasztikaellenesség egyesíti. Ez a helyzet

csak a XIX. század utolsó évtizedeiben változik meg, amikor egyrészt a válságjelenségek növekedésével megváltozik a polgárság viszonya a valláshoz, másrészről pedig a katolikus egyház is a kapitalista társadalom elfogadásának álláspontjára helyezkedik, hogy ezzel védekezzen a növekvő munkásmozgalom veszélye ellen. Ebben az időben a katolicizmus számos területen ismét „divattá válik", (pl. az irodalomban: Chesterton, Bourget, Claudel stb., s ekkor kezdődik meg a skolasztika „reneszánsza" is, ami azután századunkban bontakozik ki egyre szélesebben. Napjainkban akár az egyetemi tanszékek, akár a folyóiratok számát vesszük figyelembe, feltétlenül a neotomizmus a polgári filozófia legelterjedtebb irányzata, amely a katolikus újságok, folyóiratok és szervezetek százain keresztül a legszélesebb közönséghez szól, tehát a legnagyobb befolyással rendelkezik. Különben a katolikus filozófia mellett igen jelentős hatásuk van főként Németországban s az Egyesült Államokban a protestáns vallásos irányzatoknak is, elsősorban az úgynevezett „dialektikus teológiá"-nak.

Ez a fellendülés azonban igen sajátos természetű. A szervező tevékenység és a tömegbefolyás nagyarányú növekedése nem áll arányban a tomista filozófia szellemi termékeivel, s az intellektuális élet más területeire gyakorolt befolyásával. Jacques *Maritain* munkásságán kívül – akinek nézeteit a hivatalos egyházi körök, legalábbis a közelmúltban még elvetették – nehéz lenne egyetlen olyan hivatalosan elfogadott neoskolasztikus munkát is megnevezni, amelyik tartalmával szélesebb körű szellemi-intellektuális hatást gyakorolt volna. Nem véletlen, hogy a nagyszámú publikáció döntő többségét különböző tankönyvek és bevezetések alkotják. Habár természetszerűleg a neotomizmus számos kérdésében lényegesen módosította az eredeti tanítást, a középkori filozófiától átvette a mai tudományos fejlődéstől s a társadalmi élettől teljesen idegen, elavult fogalomrendszert. Ez és az egyházi dogmák sértetlenségének és igazolásának követelménye szükségszerűen maga után vonja ennek az irányzatnak szellemi terméketlenségét. A polgári filozófia általános hanyatlására igen jellemző, hogy ezt a legbefolyásosabbb áramlatot a XX. századi filozófia történetével foglalkozó számos polgári munka, éppen a fenti okok következtében, még megemlíteni sem tartja szükségesnek.

Nem kevésbé jelentős az adott vonatkozásban az a tény, hogy a polgári filozófia korábbi racionalista hagyományaival szemben igen jelentősen megnőtt a különböző *irracionalista* irányzatok szerepe és jelentősége. Az irracionalista filozófia tagadja, hogy a valóság lényegére vonatkozó ismeretek az ember olyan megismerőképességei által, mint az érzéki tapasztalás s a fogalmi gondolkodás, megszerezhetők lennének, s azt állítja, hogy valamely misztikus, közvetlen „lényeg-látás" (intuíció) segítségével megszerzett ismereteknek van e vonatkozásban különös értékük és jelentőségük. Ezek az ismeretek a többi egyénnel nem közölhetők szokott nyelvi-diszkurzív eszközök segítségével, s általában az egyéni megérzésen és a belső, szubjektív bizonyosságon kívül nincs semmiféle mód arra, hogy ellenőrizzük őket. Ezek az ismeretek semmiféle objektív, társadalmi jellegű módon nem igazolhatók. A filozófiatörténet egyértelmű tanúbizonysága szerint az irracionalista áramlatok nagyobb mértékű jelentkezése mindig egy társadalmi rendszer vagy osztály válságának, felbomlásának kísérője és következménye. Az irracionalizmus első nagyobb arányú fellépése az antik rabszolgatársadalom válságához fűződik. Ekkor jelentkezik a neoplatonizmus, majd a korai keresztény filozófia (az ún. patrisztika) irracionalista áramlata. Később a XIV–XVII. században a különböző eretnek, misztikus áramlatok képviselték ezt a felfogást. Ezek legtöbbször a feudális kötöttségek által is szorongatott és a kapitalista fejlődés következtében elkerülhetetlenül pusztuló, minden történelmi perspektíva híján levő kispolgári rétegek ideológiáját alkották. Általában véve az irracionalizmus mindig a „természetesnek" és „ésszerűnek" tartott társadalmi kapcsolatok, s az ezeket megszentelő nézetek, hagyományok stb. felbomlását fejezi ki, azt a tényt, hogy az egyén magárahagyottként, „idegenül" érzi magát e társadalmi formák között, képtelen általuk, s rajtuk keresztül megvalósítani emberi, valóban személyes kapcsolatait a többi individuummal. Ugyanakkor ez az ideológia igazolja s elméletileg alá is támasztja ezt a felbomló társadalmat. A társadalmi válságot nem sajátos, az emberi tevékenység révén megváltoztatható történeti

szituációként, hanem örök, az ember s a világ lényegéből következő megszüntethetetlen állapot gyanánt ábrázolja.

Ezek után természetes, hogy a tőkés társadalom felbomlása is maga után vonta az irracionalista filozófia előretörését. Az irracionalizmus a XIX. század második felében jelent meg a polgári filozófia talaján, és Schopenhauer, Nietzsche s Bergson filozófiája révén igen jelentős ideológiai erővé vált. Századunk húszasharmincas éveiben az irracionalizmus a polgári filozófia legbefolyásosabb, alapvető irányzatává lett. Ezt az ideológiát azonban messzemenően felhasználta a fasizmus, s ez a körülmény számos polgári értelmiségi előtt is diszkreditálta ezt a filozófiát, s a negyvenes évektől kezdve az irracionalizmus szerepe bizonyos mértékig csökken. Ennek ellenére azonban ez az irányzat még ma is – az egzisztencialista filozófia egyik, habár korántsem kizárólagos jellemzőjeként – a polgári gondolkodás jelentős részét alkotja.

Az irracionalizmus előretörése azonban nem azonosítható egyszerűen a nyílt irracionalista irányzatok jelentkezésével. Kifejezodést nyer ez abban is, hogy a *racionalista,* a valóság megismerésében minden misztikum, intuíció stb. szerepét elvető polgári filozófiai iskolák onként lemondtak a megismerés nagy területeinek magyarázatáról. Ezáltal saját maguk súlyosan korlátozták hatókörüket, s így szabad teret engedtek a különböző irracionalista tanításoknak. A jelenkori burzsoá filozófia olyan áramlatai, amelyek magukat az irracionalizmussal szembenállónak vallják, tobbségükben *agnosztikus* áramlatok, azaz tagadják az objektív valóság, vagy legalábbis e valóság lényeges összefüggéseinek megismerhetőségét. Jellemző e vonatkozásban a nyugati tudományfilozófia legjelentősebb irányzatának, a *logikai pozitivizmusnak* álláspontja. Követői minden ismerettel szemben a logikai megalapozottság s a tapasztalati ellenőrizhetőség követelményét állítják fel. Felfogásuk szerint azonban az ezeknek megfelelő tudományos módszerek segítségével csak az érzéki tapasztalat leírása, rendszerezése és előrelátása valósítható meg. Az objektív, a tudattól függetlenül létező valóság megismerését már nem segítik elő – az erre vonatkozó kérdések nemcsak megoldhatatlanok, hanem érthetetlenek is. Így azután, amikor ennek az irányzatnak egyik vezető

képviselője, Rudolf Carnap bírálatot írt a német egzisztencializmus vezéralakjának, Heideggernek *Lét és idő* c. művéről, megállapította, hogy a munka tudományos szempontból teljesen értelmetlen, de egyben hozzáfűzte: lehet, hogy ebben az értelmetlenségben éppen az élet legmélyebb értelme, s lényege nyilvánul meg. Ezt ugyanis szerinte nem lehet értelemmel bíró állításokkal kifejezni. Ugyanúgy más pozitivista filozófusok a vallást és a tudományt próbálják úgy összeegyeztetni, hogy kimutatják: a tudomány állításai egyáltalán nem mondhatnak ellent a valóságos nézeteknek, mivel az utóbbiaknak nincs tudományos értelemben vett jelentésük. „Értelmük" az általuk keltett érzelmi benyomásokban keresendő, ebben a vonatkozásban viszont „igazaknak" is tekinthetők. Mindez világosan mutatja, hogy a jelenkori polgári gondolkodásnak még azok a képviselői, akik – szubjektíve gyakran teljesen őszintén – a tudományos-racionalista hagyományok folytatóinak vallják magukat, sem képesek hatékonyan fellépni az irracionalizmus térhódításával szemben, sőt gyakran maguk teremtenek lehetőséget számára.

A dialektikához való viszony

A XVI–XVIII. század haladó polgári filozófiáját általában a metafizikus szemlélet, mindenekelőtt a fejlődéseszme hiánya s a valóság objektív ellentmondásainak fel nem ismerése, illetve tagadása jellemezte. De a német klasszikus idealizmus, amely ennek a filozófiának csúcspontját jelentette, eljutott a dialektikus módszer egyes vonásainak kidolgozásához, sőt – Hegel filozófiájával – az idealista dialektika összefüggő és rendszeres kifejtéséhez is.

A mai polgári filozófia meglehetősen bonyolult és ellentmondásos viszonyban van ezzel az örökséggel. Természetesen ma is vannak irányzatok, amelyek minden mozgást és változást lényegileg a jelenségek szférájára akarnak korlátozni, a valóság lényegét pedig öröknek és változatlannak tekintik. De századunk tudománya, amelyik felkutatta a legváltozatlanabbnak tekintett természeti jelenségek, például a kémiai elemek vagy a fizikai atomok keletkezésének és átalakulásának folyamatait, kimutatta

„történeti" jellegüket, alapjában áll szemben minden ilyen felfogással és diszkreditálja azt. Ezt az álláspontot támasztja alá napjaink ellentmondásos, nagy történeti eseményekkel és változásokkal teli társadalmi élete is. Éppen ezért a régi értelemben vett metafizikus szemlélet folytatói ma meglehetősen kevesen vannak. A polgári filozófusok többsége elismeri a mozgás, a változás, sőt az ellentmondó tendenciák létezésének tényét is. Ez azonban nem jelenti azt, hogy elfogadják a dialektikát, akárcsak idealista formájában is. A valóságos helyzet inkább az, hogy a dialektika egyes alkotóelemei általánosan elfogadott közkinccsé válnak, s így metafizika és dialektika vitája egy viszonylag szűkebb területre összpontosul. Lenin már századunk elején rámutatott arra, hogy ebben a vonatkozásban a *fejlődés* problémája válik központi kérdéssé. Míg azonban a múlt század végén, s századunk elején a lapos evolucionizmussal folytatott eszmei harcban annak hangsúlyozása volt az alapvető, hogy a fejlődés nemcsak mennyiségi jellegű, hanem folyamatában minőségileg új jelenségek is keletkeznek, ma elsősorban a fejlődésnek mint az alacsonyabbrendűtől a magasabbrendű felé tartó, meghatározott *iránnyal* bíró változásnak, mint *haladásnak* elismeréséről folyik a vita.

A dolog természetéből következően e kérdés elsősorban az ismeretelmélet és a társadalomfilozófia területén jelentkezik különös élességgel. A nyugati ismeretelméleti iskolákat ma is a már Lenin által megbírált *relativizmus* jellemzi: elismerik ugyan ismereteink állandó változásának tényét, de általában tagadják a relatív igazsággal bíró elméletek állandó közeledését az objektív valósághoz, e valóság összefüggéseinek mind mélyebb megismerését. Ez az agnosztikus jellegű relativizmus lényegében kifejezetten antidialektikus szemléletet takar. Hasonló a helyzet a polgári történelemfilozófia területén is. Itt különösen nyilvánvaló a szakítás a német klasszikus filozófia legnagyobb vívmányával, a történeti fejlődés eszméjével. A „hisztorizmus" válságának hangoztatása a leggyakoribb filozófiai-ideológiai frázisok egyikévé vált Nyugaton. Ennek az állításnak konkrét tartalma a különböző szerzőknél elég különböző. Egyeseknél az egymástól lényegében független, egymással kapcsolatban nem levő, össze nem hasonlítható „kultúrkörök" keletkezésének, fejlődésének

és szükségszerű felbomlásának elméletét takarja. Másoknál e mögött az állítás mögött mindenféle történelmi törvényszerűség tagadása rejlik. Az a meggyőződés, amely szerint a személyes s teljesen különböző indokok által meghatározott emberi cselekedetekben nem fedezhető fel semmiféle „belső logika", a történelmi események pusztán az elvileg előreláthatatlan egyedi tettek és magatartások mechanikus eredői. Mindezekben a nézetekben az a közös, hogy nemcsak a történelmi fejlődés törvényszerűségeit feltáró marxista–leninista társadalomtudomány ellen irányulnak, hanem egyben elvetik a német klasszikus filozófia idealista módon eltorzított, de ugyanakkor mély dialektikus meglátásokat tartalmazó felfogását is az emberi cselekvés és a történelmi szükségszerűség kapcsolatáról.

A polgári filozófia „dezintegrációja"

A polgári filozófia válságának ténye azonban nemcsak tartalmi kérdésekben jut kifejezésre. Megnyilvánul abban is, hogy válságba kerül a filozófiai tevékenység céljának és módjának, a filozófia feladatának eddigi felfogása. A polgári filozófia klasszikusai számára a bölcselet legfőbb feladata az volt, hogy az egyes szaktudományok adataiból kiindulva, a köztük tátongó réseket a maga spekulatív eszközeivel betöltse, s ezáltal egységes világképet és világnézetet hozzon létre. E felfogás szerint a filozófia ugyan felette áll minden szaktudománynak (a „tudományok tudománya"), csak ő képes a valóság végső lényegének feltárására, de egyben maga is tudomány, s a többi tudományos ismerethez hasonlóan racionális megvitatás, ellenőrzés és értékelés tárgyát képezheti. A XIX. század közepére azonban ez a felfogás már túlhaladottá vált. Egyrészt objektív okok, pl. a szaktudományok igen gyors fejlődése miatt. Az ún. határtudományok kialakulása következményeként a valóság minden részterületére vonatkozóan kialakultak a megfelelő empirikus tudományos diszciplinák, s így az egyes tudományágak kapcsolatának, összefüggésének feltárása már nem várt a filozófiára. Jogosulatlanná vált az erre vonatkozó elvont spekuláció. Ugyanakkor ennek a tudományos fejlődésnek eredményei egyre inkább

összeütközésbe kerültek a reakcióssá váló polgárság ideológiai igényeivel, idealista filozófiai koncepcióival. Így alakul ki az a folyamat, amelyet a polgári bölcselet *„dezintegrációjának"* nevezünk. Ez mindenekelőtt *az egyetemes, átfogó tudományos világnézet igényének feladását jelenti.* Már a XIX. század végén kialakult a filozófiai gondolat két szemben álló, ellentétes, de ugyanakkor egymást kiegészítő típusa. Az egyiket a különböző „élet-filozófiák" (Nietzsche, Bergson, egzisztencialista filozófusok) testesítik meg a legvilágosabban. Ezek az áramlatok az emberi lét nagy kérdéseit kívánják megválaszolni, a világnézet, sőt gyakran az egyetemes világnézet igényével lépnek fel. Ugyanakkor nyíltan irracionalista, tudományellenes irányzatok, amelyek elvileg tagadják annak lehetőségét és jogosultságát, hogy őket tudományos elvek s kritériumok alapján ellenőrizzék és megítéljék. Másrészt viszont megjelennek a különböző „szakfilozófiák" (erre napjainkban a logikai pozitivizmus a legjellemzőbb példa), amelyek ugyan meghatározott tudományos problematikából indulnak ki, s tudományos követelményeket állítanak maguk elé, viszont a leghatározottabban tagadják az általános világnézet kidolgozásának feladatát, s értelmetlennek nyilvánítják az átfogó filozófiai problémákat. (Más kérdés, hogy ez az álláspont már maga is egy meghatározott világnézetet takar.)

A dezintegráció, a „nagy" világnézet hiánya kifejezésre jut továbbá a kor filozófiai iskoláinak tiszavirág életében is – az irányzatok többsége (a teljesen megkövesedett neotomizmust leszámítva) néhány évtized alatt „kifutja" magát, s eltűnik a filozófiai élet porondjáról. Az első világháború előtti évek legdivatosabb filozófiai iskoláit (neokantianizmus, empiriokriticizmus, Bergson stb.) ma már legfeljebb történeti szempontból emlegetik, közvetlen követőjük, letéteményesük lényegében nincsen. Ez a tény annál szembetűnőbb, mert ugyanakkor a polgári filozófiai gondolat legfőbb eszmetípusai az utolsó száz év folyamán lényegében változatlanok maradtak: az irracionalista életfilozófia mellett a pozitivisztikus színezetű empirizmus és (kisebb mértékben) a platonizáló racionalizmus különböző, s igen-igen gyorsan váltakozó válfajai igen kevéssel bővítették vagy módosították az ezen irányzatokra jellemző alapvető probléma-megoldásokat. Az iskolák sokasága s váltakozása nem a filozófiai gondolat gyors

fejlődéséből, hanem azokból a kísérletekből adódik, hogy a szinte megmerevedett alapkoncepciót megfelelővé tegyék a tudomány és a társadalmi élet változásaiból adódó igényeknek, ha gyakran teljesen külsődlegesen is, de ehhez alkalmazzák.

Mit nem jelent a polgári filozófia válsága

A fentiekben a polgári filozófia válságának néhány alapvető jelenségére igyekeztünk rámutatni. De feltétlenül el kell kerülnünk a fenti állítás leegyszerűsítő, vulgarizáló értelmezését. A válság ténye semmiképpen nem jelenti azt, hogy a polgári filozófusok manapság már nem hoznak létre érdemlegeset, hogy bölcseletük értelmetlen és obskurus állítások összessége. Ha ez így lenne, képtelenség lenne megmagyarázni, miért tudnak hatni jó szándékú és értelmes emberekre akár Nyugaton akár egyes esetekben nálunk is. Ahogy az idealizmus általában, úgy e jelenkori idealizmus sem egyszerű ostobaság. Mindenekelőtt a mai polgári filozófia társadalmi hatása teljesen elképzelhetetlen lenne, ha nem indulna ki a társadalmi s a tudományos fejlődés által felvetett új, valóban meglevő fontos problémákból, ha nem használná ki ezeknek a reálisan fennálló kérdéseknek megoldhatatlan voltát a maga idealista okfejtése és következtetései számára. Továbbá a mai idealizmus általában vett tudományellenes jellege nem zárja ki az egyes *részproblémák* helyes megoldásának lehetőségét. Az alapvető különbség a klasszikus polgári idealizmus (Descartes, Leibniz, Kant, Hegel stb.) s a mai irányzatok között nem abban van, hogy ez utóbbiakban egy épkézláb gondolat sem található, hanem abban, hogy míg az előbbiek képesek voltak olyan *általános*, a filozófiai rendszerek *egészét* érintő kérdések (pl. a dialektika problémája vagy az embei tudat aktivitása problémája) felvetésére, amelyek lényegileg, alapvető kérdések tekintetében vitték előbbre az emberi gondolkodás fejlődését, addig az egyre epigonisztikusabb jelleget öltő mai burzsoá iskolák esetében ilyen pozitív értékkel bíró gondolatok már csak egyes, a rendszer egészétől meglehetősen független *részproblémák* megoldása során jelentkeznek – gyakran még így is eltorzított, egyoldalú értelmezésben, helytelen kérdésfeltevésbe

ágyazva stb. Azonban helytelen, s a marxista filozófia fejlődését is gátló dogmatikus álláspont lenne ezek létezését egyszerűen kétségbevonni. Különösen gyakran találhatunk megfontolandó gondolatokat az egyes idealista iskolák egymással vívott vitáiban (pl. Dewey-nak, az amerikai pragmatizmus egyik jelentős képviselőjének a klasszikus empirizmus és a pozitivizmus felett gyakorolt bírálatában), de értékes eredményeket tartalmaznak például az egyes logikai pozitivisták részletvizsgálatai is a tudományos elméletek felépítéséről, a tudományos törvények logikai szerkezetéről stb. A marxista filozófiának fel kell használnia ezeket a gondolatokat, miután kiemelte környezetükből, s megtisztította őket a téves, idealista értelmezéstől. Ha ezeket a részeredményeket a marxista filozófia tudatosan számbaveszi, ez természetesen nem a kritikai szellem lanyhulását jelenti, hanem argumentatívabbá teszi a polgári filozófia bírálatát, s így erősíti és mélyíti az ellene folyó ideológiai harcot.

A polgári filozófia válságának fejlődése

Már az eddig elmondottakból kiderült, hogy súlyos hiba lenne a legújabbkori polgári filozófiára jellemző válságjelenségeket valamiféle statikus, változatlan adottságokként felfogni. Természetesen vannak olyan vonások – s az eddigiekben éppen ezek bemutatására törekedtünk –, amelyek az egész hanyatló polgári bölcseletet, annak valamennyi szakaszában egyaránt jellemzik. De a történelmi-társadalmi fejlődés következtében változik még ezeknek a legáltalánosabb jegyeknek konkrét tartalma és megjelenési formája, viszonylagos súlya és jelentősége is. Példa erre napjainkban a nyílt irracionalista áramlatok relatív térvesztése, s a vallásos filozófiák előtérbe nyomulása, arról nem is beszélve, hogy az egyes történelmi szakaszokban számos specifikus jelenség is kiegészíti ezt az általános képet.

A polgári filozófia válsága tehát folyamat, amelyet általában véve, a válságjelenségek egyre növekvő elmélyülése jellemez. Ennek a folyamatnak egyik fontos mozgatója és meghatározója a marxista ideológia, s ezen belül a marxista filozófia szerepének, hatásának növekedése. Azt mondhatnók, hogy a polgári

bölcselet krízise, legalábbis századunkban, épp olyan mértékben növekszik, ahogy és amennyiben a marxista–leninista világszemlélettel egyre nyíltabb és közvetlenebb vitába kénytelen bonyolódni. A polgári világnézet válsága a múlt század közepén elsősorban annak következtében alakult ki, hogy a munkásosztály önálló társadalmi erővé vált. De e periódusban a marxizmus még csak a munkásmozgalom *egyik* irányzatának ideológiája volt, s a vele való közvetlen polémia a polgári gondolkodók számára nem volt elsődlegesen fontos feladat. Habár a század végére a marxizmus döntő győzelmet aratott a munkásmozgalmon belül fellépő különböző nyílt kispolgári áramlatokkal szemben (anarchizmus, lassalleanizmus stb.), a hivatalos polgári filozófia továbbra is az agyonhallgatás taktikáját folytatta vele kapcsolatban. A polgári gondolkodók ekkor legfeljebb a politikai gazdaságtan s a szociológia szakterületén ismerték el a marxizmus mint eszmei irányzat létezését, a dialektikus materializmus létéről azonban egyszerűen nem vettek tudomást (s számos esetben nyilván nem is ismerték). Ez az agyonhallgatási kísérlet azonban csődöt mondott a marxizmus gyakorlati sikereinek következtében: a Nagy Októberi Szocialista Forradalom győzelme, a Szovjetunió eredményei, a kommunista pártok befolyásának növekedése nemcsak a tudományos szocializmus elméletét, hanem annak világnézeti alapját, a dialektikus és történelmi materializmust is az ideológiai érdeklődés és az ideológiai harc középpontjába állította. Ennek következtében a burzsoá ideológia képviselői a marxista filozófia agyonhallgatását felváltották az ellene való aktív harc és polémia különböző formáival. Ez a jelenség a 30-as években már igen határozott formát öltött, de a polgári ideológia egészére vonatkozóan csak a második világháborút követő években vált általánossá. Napjainkban a marxizmushoz való viszony olyan probléma, amely elől nem térhet ki egyetlen jelentős gondolkodó sem. Ez a tény igen előnyös a munkásosztály, s igen hátrányos a polgári ideológia számára. Ezt bizonyítja, hogy a marxizmussal való nyílt vita során a polgári filozófia különböző képviselői rákényszerülnek arra, hogy állást foglaljanak korunk valóban legfontosabb társadalmi és világnézeti problémáival kapcsolatban. Így csökken az, a hanyatlásra oly jellemző lehetőség, hogy megkerülik e kérdéseket, ki-

búvókat találnak vagy kétértelmű magyarázatot adnak. Másrészt a dialektikus materializmussal folytatott viták következtében a munkásosztály tudományos világnézete iránt egyre nagyobb lesz az érdeklődés olyan körökben is, amelyek különben neveltetésük, tradícióik stb. folytán nem ismernék meg ezt a filozófiát. Tehát a marxizmus elleni harc közvetve elősegíti a marxizmus terjedését. Ez a tendencia különben annál inkább erősödik, minél aktívabban vesznek részt maguk a marxista filozófusok ezekben a vitákban, s minél hajlékonyabban használják fel azokat a lehetőségeket, amelyeket a békés együttélés politikája teremt a különböző eszmecserék és közvetlen polémiák számára.

Miben nyilvánul meg e jelenség közvetlen hatása a mai polgári filozófiára? Ez a hatás kétirányú. Egyrészt, a marxizmussal folytatott harc szükségessége és jelentőségének növekedése maga után vonja a nyíltan *antikommunista* és kifejezetten *apologetikus* ideológiai irányzatok erősödését. Előtérbe kerülnek azok az áramlatok, amelyek aktívan tudnak harcolni a dialektikus materializmussal szemben, és legalábbis látszólag, egy zárt egységes világnézetet tudnak szembeállítani vele. Valószínűleg ez a követelmény is hozzájárul ahhoz, hogy napjainkban olyannyira előtérbe kerül a „hivatalos" ideológia vonalán – az egyetemi oktatásban stb. – a nyílt vallásos filozófia, szemben a különböző „harmadikutas" áramlatokkal. (Nem véletlen, hogy éppen a neotomizmus képviselői azok, akik a legszervezettebb és legélesebb ideológiai harcot vívják Nyugaton a munkásosztály világnézete ellen.) Másrészt az a tény, hogy a nyugati értelmiség egyes rétegei mind jobban és mélyebben ismerik meg a dialektikus és történelmi materializmus filozófiáját, egy másik, ellentétes eredményt is szül. A polgári intelligenciának igen számottevő az a rétege, amelyik korántsem kritikátlan a jelenkori kapitalista társadalommal szemben, korántsem „érzi jól magát" ebben a társadalmi rendszerben, habár sem gyakorlatilag, sem elméletileg nem képes véglegesen szakítani vele. Számosan közülük a kapitalizmus kispolgári romantikus vagy utópisztikus bírálatának talajáról többé vagy kevésbé következetesen védik a polgári demokrácia s humanizmus eszméit az imperializmus korának embertelen gyakorlatával s ideológiájával szemben. Ez a jelenség meglehetősen régi

keletű. De viszonylag új szimptóma az, hogy a polgári demokrácia ezen képviselői napjainkban érvelésük során mind gyakrabban használják fel a marxizmus eszméit, megállapításait, ami összefüggésben van azzal, hogy a kapitalizmus kispolgári-romantikus „bírálata", amelyet a fasiszta ideológia demagóg céljainak megvalósítására széleskörűen felhasznált, bizonyos mértékben e rétegek előtt is lelepleződött. Ez persze nem jelenti azt, hogy e polgári gondolkodók marxistákká válnak, s helytelen, antimarxista eszméik bírálata továbbra is fontos és aktuális feladat marad. De műveikben az imperializmus bírálata sokkal határozottabbá, közvetlenebbé válik és már nem olyan pesszimisztikus. Itt elsősorban egyes szociológusokra (pl. C. W. Millsre, E. Frommra stb.) hivatkozhatunk, de vannak ennek a típusnak kifejezetten filozófus képviselői is, pl. Franciaországban J. P. Sartre és a „Les Temps Modernes" folyóirat egész köre. Szinte még fontosabb az a tény, hogy a marxista filozófia hatása egyre inkább észlelhető a polgári értelmiség egy másik rétegében is, a természettudósok között. Ezzel függ össze (habár ez korántsem egyedüli magyarázat) az a jelenség, hogy a nyugati természettudósok egy része, akik két-három évtizeddel ezelőtt szinte egyöntetűen idealista-agnosztikus álláspontot vallottak, napjainkban határozott fordulatot tesznek a materialista szemlélet irányába. Ennek az új „természettudományos" materializmusnak a kibontakozása feltétlenül napjaink filozófiai fejlődésének egyik legfontosabb eseménye, ami bizonyos mértékig megtörni látszik az idealizmus már jelzett több évtizedes egyeduralmát a burzsoá filozófián belül. Meg kell jegyezni azt is, hogy ezek a materializmus felé orientálódó mai természettudósok már nem a metafizikus, hanem lényegileg – habár következetlenül és ellentmondásosan – a dialektikus szemlélet talaján állnak. Mivel ez az irányzat napjainkban csak kibontakozóban van még, s nem világos menynyiben s ha egyáltalán igen, úgy milyen alakban fog megszilárdulni, jelentőségét ma nehéz lenne felmérni. (Meg kell azonban jegyezni, hogy már eddig is született – mégpedig a természettudósok legfiatalabb s a dialektikus materializmushoz legközelebb álló nemzedékének tagjai részéről – néhány olyan filozófiai munka, amely tagadhatatlan érték, s feltétlenül figyelmet

érdemel. Elsősorban D. Bohm és M. Bunge műveit kell itt megemlítenünk.)

E bevezetőül szánt általános jellemzés végén talán helyén lesz még egy megjegyzés. A polgári filozófia iskolái az utóbbi száz évben – mint erre már utaltunk – nem bizonyultak különösebben hosszú életűeknek. Számos jel arra utal, hogy napjainkban sok igen jelentős és szélcskörűen elterjedt áramlaton belül igen lényeges változások mennek végbe, s lehetséges, hogy a közeljövő új irányzatok kialakulását vagy az eddigiek lényeges átalakulását hozza magával. A továbbiakban természetesen a már kialakult és kikristályosodott áramlatokkal fogunk foglalkozni, s a változások feltételezhető irányára csak igen vázlatosan mutatunk rá.

AZ EGZISZTENCIALIZMUS

Mi az egzisztencializmus?

A magyar olvasók számára az egzisztencializmus egy aránylag jól körülhatárolható filozófiai irányzatot jelent, s ezt legtöbbször a francia, sőt inkább a sartre-i egzisztencializmussal azonosítják. A valóságban azonban ez a filozófiai áramlat igen sokrétű és sokszínű, annyira, hogy igen nehezen lehetne róla egységes jellemzést adni. Nem meglepő tehát, ha az egzisztencializmussal foglalkozó szerzők is igen sokféleképpen értékelik. Általában azonban egyetértenek abban – s ez érvényes mind a polgári, mind pedig a marxista kritikára –, hogy az egzisztencializmus tulajdonképpen válságfilozófiának tekinthető. Ehhez tegyük hozzá, hogy ez a válság a polgári társadalom általános válsága. Olyan helyzet kifejeződése, amelyben a régi világ relatív biztonságai is összeomlottak, s amikor ennek a régi világnak az összeomlása és felbomlási folyamata mindjobban érzékelhetővé válik. Ebből a helyzetből nőnek ki az olyan, úgynevezett egzisztencialista életérzések, mint a szorongás, az undor, a semmi ölelése, a magány, a kétségbeesés. Ebből a minden emberit kérdésessé tevő válsághelyzetből keres ez a filozófia kiutat. És hogy a lényeg világossá váljék: *a minden polgárit s a polgári világot általában kérdésessé tevő helyzetből keres polgári kiutat.* Ezzel pedig már rámutattunk belső ellentmondásainak s ugyanakkor kilátástalanságának alapjaira is. Az elmondottakból következik, hogy ez a filozófia bizonyos mértékig szemben áll a polgári világgal, de az is, hogy ugyanakkor harcol a proletariátus ideológiája, a marxizmus ellen és szemben áll a proletariátus által épített új világgal, a szocializmussal is. Ezek a jellemvonások azonban mindegyik irányzatnál más módon és más mértékben jelentkeznek. Volt olyan irányzat, amely a fasizmus felé vezetett, s olyan is, amelynek képviselői aktívan részt vesznek az antifasiszta harcok-

ban, sőt akik a marxizmussal kacérkodtak annak ellenére, hogy az egzisztencializmus egészében és alapjában a marxizmus ellen irányuló filozófia. Ez részben attól függött, hogy mivel álltak élesebb ellentétben, a széthulló polgári vagy az épülő szocialista világgal. Ennek viszont már mélyebben rejlő okai voltak. Az egzisztencializmus lényegében értelmiségi filozófia, s így ennek a társadalmi rétegnek helyzete, illetve a helyzet alakulásai döntő szerepet játszottak az említett filozófiai áramlat jellegének kialakulásában. Így Franciaországban egy radikális baloldali értelmiség talaján baloldali áramlatok is szóhoz jutottak, sőt előretörtek, Németországban viszont, ahol a haladó értelmiség – főképpen a fasizmus csapásai alatt – gyakorlatilag széthullott, a jobboldali tendenciák kerültek középpontba.

A központi kérdés: az ember

A fentebb említett kettősség természetesen mindjárt az alapkérdésekben is világosan megnyilvánul. Így az egzisztencializmus, amely küzdeni próbál az egyénnek a polgári társadalmat jellemző semmibevétele ellen, valamint az ember elidegenedése és elidegenítése ellen, szembefordul azzal a felfogással, amely az embert társadalmi lényként tekinti. Hogy az embert említettük, az nem véletlen, mert valahol itt van az egzisztencializmus központi magva. Miért nevezik akkor egzisztencializmusnak? Erre az ad alapot, *ahogyan* ez az irányzat az embert felfogja. Azt mondják, hogy ha meg akarjuk érteni az embert, nem elvont fogalmakból, nem absztrakciókból kell kiindulnunk, hanem az emberi lét konkrét valóságából – a dolgokból magukból. Az ember valóságos léte pedig a tényszerű, konkrét léte. Ez a valóságos lét nem más, mint csakis az *egyedi lét*. Tehát minden, az emberre vonatkozó vizsgálatnak ebből kell kiindulnia. Ezt a konkrét egyedi létet, a tényleges létezést, ezt nevezik *egzisztenciának*. Az ember lényegére vonatkozó minden megállapítás elvont s a konkrét egyedi léttől elvonatkoztatott lehet csupán. Ezért ez szerintük legfeljebb másodlagos jelentőségűnek tekinthető, ha egyáltalán jogos ennek bármilyen szerepet is szánni. Azt mondják – hogy saját szavaikkal éljünk –: a létezés, az egzisztencia

mindig megelőzi a lényeget, az essentiát. Most már az említett lényeg – vagy lényegi, az essentia – fogalma alá sorolnak mindent, ami az általános emberire vonatkozik, így például az ember társadalmi lény jellegét is.

Amit az eddigiekben az egzisztenciára vonatkozóan elmondottunk, csak a kérdés vázát jelenti. Ugyanis a különböző egzisztencialista filozófusok, ha egyet is értenek abban, hogy az egzisztenciát – s ez mindig egyedi jellegű – előtérbe kell helyezni, abban már távolról sem értenek ennyire egyet, hogy mit is jelent a maga összetettségében e fogalom. (A későbbi konkrét vizsgálat során ezt részleteiben is kifejtjük.) De menjünk tovább: az eddigiek ismerete alapján nem lesz meglepő az a tény, hogy az egzisztencializmus az ember kérdéseire is csak az egyéni síkján látja a megoldás lehetőségét.

Amikor viszont világossá válik, hogy az ember alapkérdései valójában társadalmi kérdések, azonnal szembe tűnik az is, hogy az egyéni út nem vezethet megoldáshoz, csakis zsákutca lehet. Azt pedig, hogy e kérdések társadalmiak, még az egzisztencialista gondolkodók egy része is kénytelen belátni. Ebből persze újabb belső ellentmondás születik gondolkodásukban, mégpedig olyan, amely egzisztencialista bölcseletük felbomlása irányába hat.

Amit eddig az egzisztencializmusról általában mondottunk, még igen kevés. Többet csak úgy tudhatunk meg róla, ha különkülön megvizsgáljuk az egyes részáramlatokat. Ezeknek a vizsgálatánál pedig leghelyesebb, ha a történelmi fejlődés menetét követjük. Ezen az úton haladva utalnunk kell az előzményekre, s ennek során elsősorban két név bukkan elő: Kierkegaardé és Nietzscheé. Nietzsche gondolkodása és az európai filozófiatörténetben betöltött helye nálunk többé-kevésbé ismert, ezért erre nem térünk ki. Egészen más a helyzet azonban Kierkegaarddal. Az ő filozófiája még ma is meglehetősen ismeretlen a magyar olvasók előtt. Márpedig éppen őrá hivatkoznak a legtöbbet, s őt tekintik az egzisztencializmus ősatyjának. Ezért Kierkegaard filozófiájának rövid ismertetése elől nem térhetünk ki.

Sören Kierkegaard[1] filozófiája a közvetlenül Hegelt követő időszak sajátos terméke. És senki ezt nem jellemezte olyan találóan, mint ő maga, amikor azt mondta, hogy ő valójában saját „kora elleni korrektívum". Egész filozófiája nem más ugyanis, mint korának megtámadása, mint tiltakozás az ellen, amit a XIX. század eleje, első fele történelmileg jelentett és az ellen, amit ez a korszak a filozófia terén létrehozott. Ez utóbbi megállapítás elsősorban Hegelre vonatkozik. Mert Kierkegaard mindenekelőtt éppen Hegellel fordul szembe, azzal, akinek gondolatvilágából maga is kiindult. Ez természetes, hiszen az ő idejében – legalábbis a német filozófia hatókörében – a hegeli bölcselet meghaladása a filozófia központi kérdése: ekkor már nyilvánvaló a hegeli rendszer felbomlása.

A történelem egyszerű folytatódása cáfolatát jelentette annak, hogy a hegeli filozófiával a filozófia és (a porosz monarchiában) a történelem menete betetőződött és lezáródott volna. Semmi nem zárult le, ellenkezőleg minden rohamos mozgásba lendült (gondoljunk a közelgő 1848-ra), és igen nyilvánvalóvá vált Hegel rendszerének tarthatatlansága is. Ez viszont felvetette azt a kérdést is, mi történjék a hegeli dialektikával. Két megoldás kínál-

[1] *Kierkegaard élete és művei:* Sören Kierkegaard 1813. május 5-én született Koppenhágában. Teológiai tanulmányait Koppenhágában végezte, de 1843-ban Berlinbe utazik, hogy Schelling előadásait hallhassa. Visszatérve a dán fővárosban telepszik le, ahol az 1855. november 11-én bekövetkezett haláláig apjától örökölt vagyonából élt. Főbb művei: Enter-Eller (Entweder-oder; Vagy-vagy, 1843); Begrebet Angest (Der Begriff der Angst; A szorongás fogalma, 1843); Philosophiske Smuler (Philosophische Brocken; Filozófiai morzsák, 1844); Stadier paa Livets Vei (Stadien auf dem Lebensweg; Szakaszok az élet útján, 1845); Aufsluttende Unwidenskatelig Efterskrift til de philosophiske Smuler (Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken; Lezáró, nemtudományos utóirat a Filozófiai morzsákhoz, 1846); Sygdommen til Doden (Die Krankheit zum Tode; A halálos betegség, 1847); Indövelse i Christendom (Einübung im Christentum; Begyakorlás a kereszténységbe, 1850); Til Selvprovelse Samtiden anbefalt – Dommer selv! (Zur Selbstprüfung der Gegenwart anbefohlen – urteilt selbst!; A jelen önvizsgálatára ajánlva – ítéljetek magatok!, 1851); az általa 1855 nyarán kiadott lap, illetve pamfletsorozat, „A pillanat" címmel.

kozott. Vagy elvetni az egész hegeli bölcseletet, mint többékevésbé Feuerbach tette – egy polgári-kispolgári álláspontnak megfelelően –, vagy megtartani a dialektikát. A dialektika megőrzése viszont azt jelentette, hogy át is kell alakítani azt. És itt is két lehetőség kínálkozott: az egyik megoldás megtartotta az objektív dialektikát – tehát a világ s a történelem dialektikus szemléletét, és a dialektikát a valóságba helyezte – de akkor meg kellett azt fossza a lezártság gondolatától és így a végtelen mozgást és fejlődést kellett hirdesse. Ez a dialektika egyúttal materialista utat jelentett. Ezt választotta Marx, ez felelt meg a felnövekvő proletariátus érdekeinek.

Kierkegaard dialektikája

A másik utat Kierkegaard választotta, s ez az út a megrettent, konzervatív, feudális kötöttségű kispolgáré volt. Ő elvetette az objektív dialektikát, a dialektikát az emberi gondolkodás területére korlátozta és ezzel szubjektívvé tette azt. Továbbá megváltoztatta tartalmát is. Számára a dialektika az ellentétek játékát jelentette. Ugyanakkor kizárta a dialektikából annak egyik alapvető jellemvonását, azt, hogy a minőségi változások a mennyiségi változásokra vezethetők vissza.[2] Ennek nyomán a változásból csak az ugrás maradt meg, az ellentétek pedig, minden összekapcsolási kísérlet ellenére, teljesen szétszakadtak, antinómiákká váltak. Következik továbbá, hogy a mozgás reális menete elhomályosult, az összefüggő szálak szétszakadtak, a minőségi ugrás pedig megmagyarázhatatlanná vált. Emberről lévén szó, a fejlődés, a mozgás helyét az ugrás, konkrét és tudatbeli formájában a választás, mint egyik lehetőségről a másikra való átugrás foglalta el.[3] Természetesen a választás nála kiszakadt az előzményekből, „szabaddá" vált. Így jelenik meg Kierkegaardnál az ember gyökértelen szabadsága, a szabadságnak az a voluntarisztikus koncepciója, amely később az egzisztencializmusban olyan

[2] Ezért nevezte dialektikáját kvalitatív dialektikának.

[3] Egy szójátékkal Kierkegaard igen jól kifejezte ennek a koncepciónak Hegel-ellenességét, amikor azt mondta, hogy a Schlusst (a hegeli rendszer betetőzését mint véget) az Ent-Schluss váltotta fel.

jelentős szerepet játszik. Az említettek által azonban újra belopózkodott a metafizikus módszer, sőt a megmagyarázhatatlanság bizonyos eleme is. A fenti tételeknek további konklúziója, hogy az ellentétek megmerevedése következtében az ellentétek dialektikája valójában átalakul a paradoxonok játékává. Kierkegaard számára az ellentétek e végletes helyzetében az igazságot csak a paradoxon fejezheti ki. Ennek egyik oka az is, hogy az igazság megvilágítása és meghatározása nem közvetlenül, hanem az ellenpólusokon keresztül kell hogy történjék. Ugyanakkor a paradoxonok igazsága, említett jellegénél fogva, már nem épülhet a megértésre, hanem csak az elhivésre, vagyis a hitre. A világ lényegéhez szintén a paradox visz közel, nem az értelmi megismerés. A paradoxonnal az irracionalizmusnak juttat uralkodó szerepet Kierkegaard (abban az értelemben is, hogy ez az irracionális nála az ésszerűnél éppenúgy magasabb rendű, mint – ahogy később látni fogjuk – a hit az esztétikum és az etikum fölé kerül).

Jobban megnézve kiderül, hogy az egész kvalitatív dialektikának az alapja a hit. Kierkegaard azt mondja egy helyen: „Sub specie aeterni, aeterno modo,[4] és így tovább nem is létezik az elválasztó. Ezért minden *van,* és nincsen átmeneti."[5] Így a szemlélet a végtelenre épít, mégpedig arra a végtelenre, amely az isten végtelenje.[6]

A kierkegaardi dialektika másik vonása, hogy az emberre korlátozódik és így szubjektívvé válik. Az, hogy az emberre korlátozva szubjektívvé válik, az az emberről alkotott felfogásából is következik. Ez pedig filozófiájának talán leglényegesebb része. Mit mond ebben a vonatkozásban?

[4] Az örökkévalóság jegyében, örökkévalóan.

[5] *Kierkegaard:* Die Krankheit zum Tode. Lásd Fischer–Bücherei. 1959. 80. old. (Az idézetben szereplő aláhúzások *mindig* az idézett szerzőtől erednek.)

[6] Ez különben nem meglepő, mert Kierkegaard egész filozófiájának kulcsa a vallás, amit a polgári kritika is elismer. Igen jellemző például egész koncepciójára az, ahogyan a szorongás fogalmát boncolja „A szorongás fogalma" c. művében. Úgy teszi ezt, hogy az eredendő bűnről szóló dogmát in mente és állandóan szem előtt tartja. A bűnt magát pedig – mondja – nem szabad vizsgálat tárgyává tennünk.

Ebben is – s itt sem meglepő – Hegelbe ütközünk, ugyanis itt is Hegellel fordul szembe. Az emberi lét vizsgálatánál Kierkegaard mint alapkategóriát bevezeti az egzisztenciát. Azt mondja, az ember egzisztenciája az egyedi lét. Csak egyedi emberek léteznek, semmilyen általános emberi nem létezik, ahogy nem létezik a hegeli világszellem sem. Kritikájában, miszerint Hegel elfelejtkezik a konkrét és ténylegesen létező emberekről, van valami jogosság. Csakhogy nála már sokkal többről van szó. Nem arról, hogy a konkrétan létező embereket úgy vegye, ahogy vannak (mert ebben benne van, hogy társadalmi lények is és konkrét létükben ott van az általános, pl. a korszellem is), hanem egyedi létüket abszolutizálja és így nála a konkrét egyedi ember válik absztrakcióvá. Ezzel pedig mindaz, amit nyerni lehet a konkrét egyedi emberi lét figyelembevételével, máris veszendőbe megy, és végső soron messzebb távolodunk el ezen az úton a valóságos embertől, mint amennyire Hegel tőle bármikor is eltávolodott. Hogy ez így van, az még inkább kiderül mindabból, amit az egyedire vonatkozóan mond.

Szerinte ez az egyedi ember pusztán szubjektív.

Amikor azt mondja, hogy a valóságban csak egyedi emberek léteznek s hogy semmilyen közösség nem realitás, akkor azt is mondja, hogy minden közösségkeresés csak önámítás és menekülési kísérlet, elfordulás az igazi kérdések elől. Ezek csakis az egyén kérdései lehetnek, elsősorban és egyedül csak létének problémájával való foglalkozás lehet. Ebben benne van az is, hogy a világ felé való fordulás ártalmas és élesen elvetendő, és az is, hogy a világ az ember számára valójában mellékes. Itt az egyedi exponálása már nyíltan a kor problémáitól való elfordulást jelenti. Az adott, az akkori kort pedig mindenekelőtt a társadalmi átalakulás foglalkoztatta. Ennek következtében nem meglepő, hogy Kierkegaard ki is mondja: „Nem lehet szó arról, hogy a szocializmus és a közösség eszméje a kor számára megmentés lesz... A társulási elv... kibúvó."[7] És azt is mondja, hogy az egyed a társulással csak látszólag válik erősebbé, való-

[7] *Kierkegaard:* Kritik der Gegenwart. Innsbruck 1914. 54. old.

jában etikailag gyengül, mert szerinte a befelé fordulás az egyetlen helyes út és megoldás az ember számára. Az egyedi valósága szerinte belsődleges és mint ilyen jellegű ellentétes a külsődlegessel, a világgal és minden külsődleges kapcsolattal. Hogy az egyedről vallott felfogás mennyire a szubjektivizmusba torkollik, az különösen világossá válik a következőkből: „Az ember szellem: de mi a szellem? A szellem a Magunk.[8] De mi a Magunk? A Magunk egy viszony, amely önmagához viszony..."[9] Továbbá: „A Magunk végtelenből és végesből van alkotva. De ez a szintézis viszony – és egy viszony, amely – ha levezetett formában is de – önmagához viszonyul, szabadság. A Magunk: szabadság."[10] Hogy a szabadság mit jelent nála, azt már láttuk. Lényeges most, hogy az ember lényege az önmagához való viszony. És ebből természetesen következik, hogy minden, ami fontos, belsődleges, és minden ami külső, szükségképpen mellékes kell hogy legyen.

Kierkegaard szubjektivizmusának kiteljesedése a megismerésről mondottakból derül ki a legjobban, és ez az egyénről alkotott képre is jellemző. Így ír: „Minden lényegi megismerés az egzisztenciára vonatkozik... A megismerés, amely nem befelé fordul, nem az egzisztenciát érinti, a belsődlegesség reflexiójában, az lényegileg tekintve mellékes."[11] És kimondja, hogy a megismerésben nem a tárgyra vonatkozó ismeret a fontos, hanem a megismerés viszonya a megismerőhöz. Ennek megfelelően fogja fel az igazságot is: „Ha kutatjuk az igazságot, akkor szubjektíve az egyén viszonyára reflektálunk; ha ennek a viszonynak a hogyanja igaz, akkor az egyén az igazság talaján áll akkor is, ha ez a viszony a nem-igazsághoz kapcsolódna."[12] Ezzel az igazság is szubjektívvé vált, és nincsen semmi bizonyíték, sem biztosíték, sem támasz. Az egyén teljesen magára van hagyva és csak két lehetősége van. Vagy a kétségbeesés vagy a hit. Hasonló a hely-

[8] Das Selbst.

[9] *Kierkegaard:* Die Krankheit zum Tode. Id. kiad. 11. old.

[10] Uo. 23. old.

[11] *Kierkegaard:* Abschliessende nichtwissenschaftliche Nachschrift. Lásd Gesammelte Werke. 7. köt. 1910. 273. old.

[12] *Kierkegaard* Művei. VI. köt. 274. old. Lásd *K. Löwith:* Von Hegel zu Nietzsche. Stuttgart 1958. 388. old.

zet az etikával, bár azt kétféleképpen fogja fel. Az emberi lét egy alacsonyabb stádiumát etikainak nevezi és ez a társadalmi etika szerinti életet jelenti. Az igazi etika azonban a vallási-etika magasabbrendű stádiumában nyilvánul meg és ez az etika befeléforduló és teljességgel szubjektív. Ebben a cselekvés eredménye és egész objektív oldala teljesen mellékes, a fontos csupán a szubjektív: a szándék. Ezzel az etika alapja is elveszti minden objektivitását, és itt is megszűnik minden támasz. Jellemző, amit Ábrahám esetét elemezve mond:[13] Ha Ábrahám Izsákra kést emel, vagy hivő, és így tette jogos, vagy pedig gyilkos. Hitét azonban csak önmaga döntheti el. Végeredményben itt is csak két lehetséges eset áll fenn: vagy a kétségbeesés, vagy a hit.

Így torkollik Kierkegaard szubjektivizmusa abszolúttá válásának következtében a hitbe.

Ezek után egészen természetesnek tűnik, ha Kierkegaard az így felfogott egyén központi kérdését abban látja, hogy egymagában áll istennel szemközt. Ebben az esetben lényeges a tudatosulás. A világ semmi voltának a tudatossá válása, annak megtagadását jelenti, s ez az istennel szemközti létezés tudatossá válása is. Itt jut külön szerephez a választás. Az embernek választania kell: ismeri-e saját egzisztenciális létét és elfordulva a világtól, istenre alapozza azt, vagy pedig nem; igazi létét éli-e vagy menekülni próbál. Ha menekülni próbál, sorsa a kétségbeesés. Mentség és megmentés csak egy van, ha létét istenre alapozza, tehát a hit. Csak ez oldhatja fel a kétségbeesést is.

Ezzel mindennek a hit válik velejévé és lényegévé. És Kierkegaard szerint a Magam nem is más, mint a hit. Minél erősebb a hit, annál erősebb a Magam és így annál inkább vagyok magam. Következik ebből, hogy minden ami nem hit, elvetendő. A vallás kategóriájában, amelyet Kierkegaard is átvesz: ami nem hit, az a bűntől való.

Ezzel azonban már Kierkegaard vallási nézeteinek területén találjuk magunkat.

[13] Lásd *Kierkegaard:* Furcht und Zittern. Lásd Fischer–Bücherei. Frankfurt am Main und Hamburg 1959.

Az egyén fentebb említett választása azt is jelenti, hogy ezzel a kereszténységgel kapcsolatosan is választ. A kereszténység, amiről azonban szó van, legkevésbé sem azonos az egyház szerinti kereszténységgel és vallással. Kierkegaard saját kereszténységét élesen elválasztja az egyházitól, hogy úgy mondjuk a kereszténységtől mint vallástól.[14]

Miben áll Kierkegaard kereszténysége? Ez nem tan, hanem hit és cselekvés, az egész élet átállítása és átformálása, amely egyúttal teljes elfordulás minden közösségtől, elfordulás a vallásitól, vagyis az egyháztól is. De vegyük sorjába.

A hit azt jelenti, hogy tárgyához *irracionális úton közelednek.* Azért kell hinni, mert ésszel nem fogható fel – vallja Kierkegaard – Tertullianus elvét követve. Azt vallja továbbá, hogy a lényeges dolgokat nem lehet megérteni, hanem csak hinni. Ugyanide csúcsosodik ki szubjektivizmusa is. A teljesen magára hagyott egyén koncepciójából semmilyen *megoldás* nem következik, és kivezető út így csak az irracionális lehet, vagyis csak a hit. De Kierkegaard tovább is megy s kimutatja, hogy sem a megváltást, a megnyugvást, sőt még isten létét sem lehet ésszel felfogni, még kevésbé bizonyítani. Éppen ezért, ezekben csak hinni lehet és *ezért* hinni is *kell.* Így a hit az abszurditáshoz kapcsolódik és visszafelé következtetve, a hit feltétele a világi lét abszurditásának állítása.

A világ abszurditásának állítása viszont arra épül, hogy Kierkegaard a korabeli konkrét történelmi létet teszi abszolúttá. Így az akkori társadalmi lét igazságtalanságának kimutatása az egész emberi lét igazságtalan berendezkedésének állításává általánosult, s az egész emberi lét elvetéséhez vezet. Ennek megfelelően igazság és elfogadható létezés csak istenben lehet, s ezt Kierkegaard világosan ki is mondja.[15]

A hit továbbá szerinte *csak egyéni síkon létezhet.* Isten előtt csak egyének vannak, más nincsen. A teljesen egyéni jellegből

[14] Az ő terminológiájában Christentum és Christenheit szerepel. Ezzel akarja a kereszténységet mint hitet a kereszténységtől mint tantól és a keresztények világától megkülönböztetni.

[15] Lásd *Kierkegaard:* Furcht und Zittern. Id. kiad.

következik aztán, hogy a hit közölhetetlen élmény is. E közölhetetlenség révén Kirkegaard teljesen rácsapja az egyénre a magányosság ajtaját.

Az az isten viszont, akivel az egyén így szemközt áll, nem a vallás istene. Ez alapvetően irracionális, pontosabban antiracionális fogalom. Megközelíteni lényegét nem lehet másképpen, mint negatív, tagadó formában, tehát mindannak a megállapításával, ami nem tartozik hozzá. Ilyen negatív meghatározás például, hogy isten nem a világ. Kierkegaard ezen istenfogalma a későbbiekben kiindulópontja lesz az úgynevezett negatív teológiának, különösképpen az irracionalista irányzatú protestáns teológiának. Másrészt viszont ez a negativitás valójában a semminek az istennel való azonosítása is. A semmi sajátos jellegű fogalma jelenik így meg, az, amely később a heideggeri létmisztikában jut sajátos szerephez. (Utalhatunk még a semmi és a szellem azonosításának egy másik formájára, amely Sartre-nál található.)

Kierkegaard kereszténységének második vonása a *cselekvő jelleg*. Ezzel megint Hegel, valmint az egész német klasszikus filozófia ellen irányuló kritikájába ütközünk. Kierkegaard szemükre veti – és bizonyos fokig ezt is joggal –, hogy egész filozófiájuk kontemplatív jellegű. Ő viszont cselekvést követel, mert csak ez lehet megoldás. A cselekvés igénye helyes – a kérdés csupán az, hogyan képzeli el ő a cselekvést? Ennek célja szerinte a hitre épülés és az embernek istenben való lehorgonyzása. A cselekvés: befeléfordulás, hitben való létezés, a világtól való teljes elfordulás. Az ő cselekvése nemcsak hogy ellentétes irányú azzal a cselekvéssel, amit Marx követel: a forradalmi átalakító cselekvéssel, de ezt ellensúlyozni is akarja. Kierkegaard a vallás felé fordulást kifejezetten szembehelyezi a társadalmi és forradalmi cselekvéssel. Szerinte a kornak nem reformokra és társadalmi cselekvésekre van szüksége, hanem hitre: „Mi hiányzik korunknak? A hit." És azt profétizálja, hogy a társadalmi forrongás után el fog jönni a vallás felé fordulás időszaka.

A cselekvéssel kapcsolatos állásfoglalását igen jól megvilágítja az, ahogyan a felelősség kérdését felveti. Ugyanis ez szerinte, tekintettel a világ abszurd voltára, pusztán a belsődleges álláspontra vonatkozóan lehet érvényes. Más szóval a felelősség csak

az akaratra és a szándékra terjedhet ki, nem pedig a megvalósuló tettre is. Így aztán a cselekvés, amiről a hitnél szó van, szintén nem más, mint belső lelki állásfoglalás.

Végül a kierkegaard-i cselekvés nemcsak a forradalmi cselekvéssel való szembefordulás, hanem, minthogy csak belsődleges cselekvésről van szó, éppen a cselekvés ellentéte és minden tényleges cselekvés megtagadása. Ezzel pedig a Hegellel szembeállított kritikája saját ellentétébe csapott át.

Kierkegaard kereszténységének harmadik vonása, hogy *szemben áll a keresztény vallással*, a kereszténységgel mint tannal és különösképpen az egyházzal. Ő azt mondja ugyanis, hogy a vallás, az egyház közösségbe fogja az embert, s ez eltávolítja őt istentől. A vallás és az egyház társadalmi és ennyiben mindkettő világi. Tehát rájuk is vonatkozik az elfordulás szükségessége. Ilyen értelmű tehát éles egyházellenessége, amiben olyan messzire is elmegy, hogy kijelenti, nemcsak a korabeli kereszténységnek nincsen semmi köze az Új Testamentum kereszténységéhez, hanem hogy az Új Testamentum kereszténysége sohasem valósult még meg. Szerinte az apostolok sem voltak igazából keresztények. Itt egy érdekes új vonás jelentkezik: a kereszténység követelménye emberfeletti. Ez azért lényeges, mert éppen ezért lehet, és *csak* ezért *kell* benne hinni.

A vallással kapcsolatos felfogása a továbbiakban egyúttal a kierkegaard-i rendszer igazi szerepére is rávilágít. Arról van szó, hogy az ő idejében a vallást már csak egy módon lehetett védelmezni. Úgy, hogy a legteljesebb szubjektivizmusba helyezik, és az észellenességre, az ésszel való szembefordulásra építik. Istent csak úgy lehet védeni, hogy mindent megtagadnak és a szubjektumot teljesen magába zárják. Csak a teljes világgyűlölet lehet már a hit alapja. Igen ám, de a világ az emberek világa és így ez akaratlanul is embergyűlöletté válik. A hit védelme csak azáltal lehetséges, ha az egyént minden emberiből kivetkőztetjük. És ez adja meg Kierkegaard emberképének igazi szerepét.

Abban a pillanatban viszont, amikor az egyén és az ember mint egyed megtalálja a maga igazi helyét, nyilvánvalóan összeomlik az istennek ez az utolsó mentsége is.

Annak érdekében, hogy az elmondottak még világosabbá váljanak, érdemes röviden kitérni Kierkegaard *Szakaszok az élet útján* című művére, mert az nemcsak igen jellemzően fedi fel koncepciójának jellegét, hanem azért is, mert ebben már számos későbbi egzisztencialista tétel is felmerül. A modern egzisztencializmus majd minden képviselőjénél megtalálható az a nézet, amely az emberi életmód formáit mint valódiakat vagy nem valódiakat csoportosítja. Kierkegaard szóban forgó művében már megtalálható ez a felosztás, pontosabban ő egy egész rangsort állít fel. Szerinte a legalsó fokot az az életmód képezi, amelyben az embert a hétköznapok teljesen magukba olvasztják. Ezzel szembeállítja Kierkegaard az élet három stádiuma közül az elsőt, az esztétikait. Erre ugyanis éppen a hétköznapiból való legélesebb kiugrás jellemző. Ez a kiemelkedés, a világ abszurd voltának felismerésére épülés, a kiemelkedésben megvalósult nagy pillanatok az élet csúcsainak tűnnek, függetlenül attól, hogy milyen formában történik a kiszakadás. Sőt a nagy boldogtalanság az, amely – tekintettel a világ abszurd voltára – leginkább meghozhatja a kiemelkedést. A szóban forgó stádiumra jellemző még a külső haszon hiánya. Végeredményben az egyéninek a „tömegember" hétköznapi létéből való kiszakadását hirdeti. Az emberi lét első lépcsőfoka tehát az individualizmus. A másodikat Kierkegaard az etikai létben látja. Etikai vonatkozásban megjelenik az emberiség egészén belüli lét és az ezen belül való hely megkeresése és megtalálása. Itt a tökéletesség és a felelősség fogalmai állnak előtérben. Ezek adják meg a lét értékeit. Ezen a szinten az emberek más arculatot is mutatnak: már nem unalmas szürkeségek egyenlő formájú sokaságát, hanem az egyéni tökéletességtudat számtalan centrumát jelentik. Tehát az emberiség itt nem más, mint az individuumok puszta összessége. Az etikai törvény is egyéni és belsődleges, lényegében önvizsgálatra és önismeretre épülő választás – az egyén saját törvényeinek kidolgozása. Ez az alapja a tökéletességtudatnak is. Kierkegaard az etikai szinttel valójában megmarad az individualizmus talaján és a társadalmi valóságot bontja fel úgy, hogy az élet értéke az egyéni értékadás

eredménye lesz. Végül a harmadik és legmagasabb stádium Kierkegaard szerint a vallási. Az első stádiumban az élvezet és öröm képezte a csúcsokat, a másodikban a kegyesség és a boldogság. A boldogság fogalma azonban foglal magában vallási jelleget is és ezzel a vallás már a második stádiumba is bevonul. Csakhogy ez nem az igazi, hanem még csak köznapi vallás. A kierkegaard-i vallás a harmadik stádiumban jelentkezik, mégpedig a hétköznapitól eltérő jelleggel – amint azt már a vallásra vonatkozó nézeteinek vizsgálatából ismerjük. Ennek a stádiumnak a magva az egyén legteljesebb egyedülléte és érzéseinek közölhetetlensége. Ezen a szinten szerinte csak egy kérdés van: bűnös-e az egyén vagy nem bűnös. Az egyén elfordul a világtól, magába zárul és csak isten irányában marad nyitott.

Bármilyen rövid is a vázlatunk, annyi mindenesetre kiderül, hogy a koncepció alapja mindenütt az individualizmus. Ez a stádiumok során nemcsak hogy megmarad, de mind erősebbé is válik, egészen a legvégletesebb formáig. Az individualizmus mellett és azzal összefüggésben jelentkezik a második alapvető vonás, a világ abszurd voltának állítása. Végül harmadikként emeljük ki, hogy Kierkegaard az egyéni vallást emeli a legmagasabbra. Felfogásának központi magva így a vallásba horgonyzott individualizmus. Megelőző vizsgálataink során láttuk, hogy egész koncepciójának ez a sarkköve.

Kierkegaard reakciössága

Ezek után már összegezhetünk. Kezdetben utaltunk arra, hogy Kierkegaard korának „korrekciója". Most már látható, hogy olyan korrekció, amely az alapvető kérdésekre negatív választ ad. Filozófiájának reakciós voltát igen jól bemutatja – ha ilyenre még volna szükség – az az állítása, hogy addig, amíg az általa várt vallási fordulat be nem következik, addig mindent a régi állapotban kell tartani. Ezért írta naplójába, mégpedig teljes joggal: „Egész művem a fennálló rend védelmezője."

Az előbbiek alapján érthetővé válik miért és miben tekintik az egzisztencialisták Kierkegaardot szellemi ősüknek. Azért, mert az egyént exponálja, mert az emberi létet csak egyedi létként értelmezi; mert a szubjektumot tolja előtérbe; mert az ember központi kérdését a saját egzisztenciájával való foglalkozásban látja. Továbbá azért, mert az egyedi szempontokból kiindulva, elfordul a világtól, s mert ő az is, aki elsőként vallja, hogy az embernek a világgal kapcsolatos igazi érzései: a szorongás és hasonló „életérzések".

Kierkegaard felfogása ugyanakkor olyan rendszert képez, amely úgy fordul szembe a fennálló világgal, hogy egyúttal elzárja az utat minden forradalmi elől és így alapvetően, lényegében szocializmusellenes.

Mielőtt tovább mennénk, meg kell még említeni, hogy Kierkegaardból nemcsak az egzisztencializmus merített, hanem az ő filozófiájából indul ki a modern protestáns teológia egyik áramlata, a negatív, illetve a dialektikus teológia. A protestantizmusnak ez az irányzata Kierkegaard koncepciójának teológiai és irracionális vonásait szeretné felhasználni egy egzisztencialista színezetű teológia kialakítása érdekében. Ez teljesen az individualizmus felé halad és alaptételének vallja, hogy az ember egyénileg áll szemközt istennel, amiből feloldhatatlan egyedülléte ered. Másodsorban ez a teológia élesen elválasztja a hit kérdéseit a tudástól, mert a világtól teljesen elváló transzcendencia felé irányul. Ezzel a teológiai irányzattal – minthogy ez speciálisan teológiai – nem szándékozunk részletesen foglalkozni, hanem megelégszünk e szűkszavú utalással.

II. AZ EGZISZTENCIALIZMUS ELSŐ KORSZAKA

Említettük, hogy az egzisztencializmus a polgári társadalom válságának kifejeződése. Ahogy a polgári világ válságában korszakhatárt jelent a második világháború, úgy az egzisztencializmus történetét is két szakaszra bontja.

Az egzisztencializmus első korszaka lényegében a két világháború közötti időt öleli fel. E filozófia első elemei ugyan felbukkannak már az első világháború idején, illetve a közvetlenül azt követő években (Jaspers és G. Marcel írásaiban), de az egzisztencializmus mint filozófiai áramlat csak a húszas évek végén jelentkezik. Ekkortájt látnak napvilágot az első jelentős, átfogó és alapvető egzisztencialista művek: Heidegger (1927), majd néhány évvel később Jaspers (1932) fő művei. És az egzisztencializmus első korszakára éppen e két német gondolkodó álláspontja a jellemző. Ezért tekinthető ez az idő főképpen a német egzisztencializmus idejének is.

Az említett két szerző közül nemcsak az elsőbbség Heideggeré, de az ő koncepciója az, amely eredetibbnek is mutatkozik. Ezért e korszak vizsgálatát az ő filozófiájának tanulmányozásával kezdjük.

1. MARTIN HEIDEGGER

Martin Heidegger[16] több kritikusa vallja azt a véleményt, hogy a német professzor bölcseletét nem lehet egyszerűen egzisztencializmusnak nevezni. Ezt két dologgal támasztják alá. Az egyik,

[16] Martin Heidegger 1884. szeptember 26-án született Messkirchben (a nyugat-németországi Fekete-erdő vidékén). Filozófiát tanult, azután magántanárként működött a freiburgi egyetemen (Németország), 1923-tól

hogy Heideggernél nagy szerepet játszik a fenomenológia, a másik érv, hogy fejlődésének második szakaszában tulajdonképpen a létmisztika kerül előtérbe. Valamelyes igazság van ebben a véleményben, de ugyanennyire igaz, hogy az említett jelenségek belsőséges részei a heideggeri egzisztenciálfilozófiának. Annyira azok, hogy ezt nélkülük nem lehetne sem egyéni sajátságaiban, sem pedig lényeges vonásaiban megérteni. Ezért természetes, ha vizsgálatunk során figyelmet fordítunk ezekre is. Így külön ki kell térnünk a fenomenológiára. Ez nemcsak azért hasznos, mert nagy szerepet játszik Heideggernél, hanem azért is, mert másokra, például Sartre-ra is hatással volt.

Az egzisztencialista fenomenológia

A fenomenológia, legalábbis az az irányzat, amelyet ma ezzel a névvel szokás jelölni, tulajdonképpen Husserl munkásságával kezdődik. *Edmund Husserl* (1859–1938) életművét nincs szándékunkban részletesen bemutatni és elemezni, de mégis kell szólnunk róla még akkor is, ha a kiragadott néhány kérdéssel eleve csak töredékes képet nyújthatunk. Koncepciójának talán legjellemzőbb vonása, hogy ő abszolút támpontot keres az ismeret terén, valamilyen abszolút filozófia megvalósítása érdekében. Egész életműve ennek a szolgálatában áll, de különösen a fenomenológia, amely a jelenségek és a lényeg problematikáját boncolja.

a marburgi egyetemen tanít, majd pedig 1928-tól a freiburgi egyetemen átveszi annak a filozófiai tanszéknek a vezetését, amelyet addig E. Husserl látott el. Az egyetemi tanári tevékenységét 1951-ben hagyja abba, amikor egy Freiburg melletti kis fekete-erdői faluba vonul vissza, ahol ma is él. Főbb művei: Sein und Zeit (Lét és idő, 1927); Vom Wesen des Grundes (Az alap lényegéről, 1929); Was ist Metaphysik? (Mi a metafizika, 1929); Kant und das Problem der Metaphysik (Kant és a metafizika problémája, 1929); Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (Magyarázatok Hölderlin költészetéhez, 1936–43, megj. 1951); Vom Wesen der Wahrheit (Az igazság lényegéről, 1943); Brief über den „Humanismus" (Levél a „humanizmus"-ról, 1947); Holzwege (cikkek és előadások gyűjteménye) 1936–46, megj. 1950; Vorträge und Aufsätze (Előadások és dolgozatok, 1936–1953, megj. 1954); Zur Seinsfrage (A lét kérdéséhez, 1956); Der Satz von Grund (Az alap tétele, 1957); Unterwegs zur Sprache (Útban a nyelv felé, 1959); Gelassenheit 1959; Nietzsche I–II. 1961.

A lényeg Husserl szerint valamilyen eszmeien tiszta, faji jelleg (például a szín mint olyan, különválasztva minden konkrét színtől; vagy önmagában a zöld, különválasztva a falevél vagy a könyvborító zöldjétől). A lényeget megragadni csak úgy lehet, ha félretolunk minden esetleges szempontot és ez a tevékenység a redukció, a visszavezetés. Végső soron azonban a lényeget megragadni csak az intuíció egy formája, a lényeglátás[17] tudja. A lényegre törő redukció ugyanakkor a jelenséget, a fenomént igyekszik túllépni. A fenomén az a konkrét mód, ahogy a dolgokat közvetlenül látjuk és felfogjuk. Szerinte minden jelenségnek megvan a megfelelő tudati állapota, amely segítségével az adekvát módon felfogható. Ez azért van így, mert a tudat valójában mindig valamire irányul. Irányulása pedig intencionális, azaz szándéktól terhelt közeledés a dologhoz. A szándék viszont értelmet adó tevékenység, sőt nemcsak értelmet ad a jelenségnek, hanem valójában meg is szervezi (konstituálja) azt. Az intencionalitás tehát a jelenséget, a fenomént valójában megteremti és így Husserl elmélete a szubjektív idealizmus egyik formájának mutatkozik. A jelenség intencionális felfogása pedig éppen az a pont, ahonnan a fenomenológia kiindult. Nem foglalkozhatunk ennek valamennyi formájával, hanem meg kell elégednünk az egzisztencializmus keretei között jelentkezővel. Ezzel viszont valamivel bővebben kell foglalkoznunk.

Mint ismeretelméleti koncepció ez a fenomenológiai irányzat úgy tünteti fel magát, mint olyan felfogás, amely megpróbálja (és Sartre szerint megvalósítja) az emberi szubjektivitásnak és a világ objektivitásának összefogását az ismeretelméletben. Mit jelent ez? Nem tagadják a világ objektív voltát, de ezt a világot széthulló tárgyak halmazának fogják fel. Erre a világra vonatkoznak az emberi ismeretek. Az emberi tudat azonban nem passzív, nem egyszerűen viasztáblához hasonló, amely az objektív dolgoknak mintegy lenyomatát befogadja. Ellenkezőleg, az emberi tudat a szubjektivitás, és ez a szubjektivitás abban jelentkezik, hogy a tudat aktív. Tehát szerintük nem az aktív hatású tárgyak hatnak a passzív tudatra, hanem fordítva, a tárgyak passzívak (pontosabban közömbösek) és a tudat aktivitása az, ami

[17] Wesensschau.

e viszony dinamikáját létrehozza. A megismerés alapja így az emberi cselekvés, amely a közömbös tárgyra vonatkozik. (Ez a tárgy önmagában közömbös, nem az ember számára az.) Így a tárgy a cselekvés, a gyakorlatban játszott szerepe által és ennek határai között, továbbá ennek a jellegnek megfelelően válik a megismerés tárgyává. Így jelentkezik számomra annak, ami. Más szavakkal, az emberi cselekvés az, amely a tárgyaknak értelmet ad. *És a tárgyak a megismerésben csak ennek az értelemnek a szűrőjén keresztül jelentkeznek.*

A dolgok sora továbbá nem véletlenszerű; ezeket az emberi tudat rendszerbe foglalja. Ez az egységesítő tevékenység is értelmet adó jellegű, aszerint, hogy az egyes dolgoknak milyen helyet juttat az egységben. Az értelemadáson kívül van ennek még egy oldala. Ez az egységbefoglalás tulajdonképpen az, amely a dolgok széthulló sokaságába világít, azaz összefüggő, szerves egységet hoz létre. Ez a szubjektivitás másik lényeges tevékenysége az értelemadás mellett.

Az említett értelemadás ugyanakkor túllépés, mégpedig kétszeres formában. Egyrészt túllépés az engem érő impresszión a dolog felé, másrészt túllépés a dolgon, az általam adott értelem felé: tehát transzcendálás.[18]

Az említett koncepció szerint tehát a dolgok képe az én cselekvésem által alakul ki, a dolgok egysége pedig az én világképem egységéből következik. Mindez az embernek a dolgokra irányuló cselekvése során, az embernek a világgal-való konkrét kapcsolatában alakul ki. Így tehát e felfogás szerint az ismeret a független valóságban *létező* és tevékenykedő szubjektum terméke.

E fenomenológiai nézet szerint a dolog maga pusztán létezik és közömbös, önálló egész, amely nem bontható szét lényegre és

[18] Transzcendálás – a szó legtágabb értelmében két terület közötti határ átlépése az egyik területről a másikra. Szűkebben – átlépés a közvetlenül adottból egy távolabbi vagy rejtett területre. Transzcendencia – az, ami a dologban a dolgon kívülire utal. (Pl. más dologra, vagy az egyénben a társadalomra s így más egyénekre stb.) Sajátos értelemben: az ami a dologból a dolgokon túlra, az anyagi világból a nem anyagi világba vezet. Így a transzcendens sajátos értelmezése a nem anyagi világot vagy az „e világon túlit" is jelenti (pl. Jaspersnél).

látszatra. A lényeg keresése ugyanis szerinte már az emberi szubjektivitás cselekedetének része. Számomra a dolog azonban mint fenomén jelentkezik. Ez a fenomén tulajdonképpen nem a dolog valamilyen belső szerkezeti vagy más jellegű része, hanem a dologra vonatkozó ismereteim összessége. A megismerésnek most már ez a fenomén a sejtje, az alapja. Ez pedig az elmondottak szerint a szubjektum, vagyis a dologra vonatkozó cselekvés – lényegében az ismeret síkján jelentkező – terméke. A fenomén már függ attól, hogy milyen eszközökkel közeledem a dologhoz, milyen cselekvési, felhasználási viszonyban vagyok vele. (Ezen belül próbálja a fenomenológia felhasználni a mikrofizika olyan jelenségeit, mint a megfigyelési eszközök kihatása a megfigyelt részecskékre, azt a körülményt, hogy a mikrorészecskének egyszerre csak vagy a helyzetét, vagy az impulzusát tudom meghatározni. De ebben a vonatkozásban hivatkoznak például arra is, hogy egy táj más arculatot mutat aszerint hogy autón, biciklin vagy gyalog haladok át rajta.) A fenomén jellege ezen kívül függ attól is, hogy a dolognak milyen helyet juttatok ismeretrendszeremben, és hogy így milyen értelmet adok neki. Függ attól, hogy hogyan kapcsolom a már meglevő ismereteimhez, mégpedig annyiban, hogy éppen ezek a meglevő ismeretek nyújtják az értelmet. A fenomén jellegénél döntő szerephez jut a meglevő ismeretek rendszere, és ezek alapján magából vetítem ki a dolognak adott értelmet. Így a fenomén, bár a dologra vonatkozik és annak képe, mégis általam kivetített meghatározású. Tehát a fenomén erősen szubjektív jelleget ölt.

Az elmondottakból eredően aztán a fenomenológia szerint az a felfogás, amely megfeledkezik arról, hogy a dolgokat én ruházom fel értelemmel, és amely a dolgokat csak önmagukban tekinti, mint számomra pusztán tőlem függetlenül létezőket, valójában saját gondolatom elidegenítéséhez vezet. Ennek alapján az emberi elidegenedés gyökere nem lenne más, mint a dolgok ilyen jellegű fetisizálása.

Ha most már összevetjük a fenomenológiát egyes korabeli polgári nézetekkel, kiderül, hogy ezekhez viszonyítva tartalmaz bizonyos pozitívumokat. Kiemeli az ember aktív szerepét is a megismerés folyamatában. Ebben a vonatkozásban a fenomeno-

lógia elsősorban a pozitivizmusra vonatkozó kritikát tartalmaz. Meg kell azonban jegyezni, hogy az az aktivitás, amiről a fenomenológia hívei beszélnek, a *tudat* aktivitása. A megismerésben csak ilyen aktivitást juttatnak szerephez, és amikor tényleges cselekvésről van szó, az náluk mindig az ismereti tevékenység függvénye. Így azonban a dolgok a koncepció idealista jellegéből eredően a fejük tetején állnak. Minthogy a tudat aktivitása egyéni jellegű, következik, hogy idealizmusuk a szubjektív válfaj felé tolódik el. Nem lehet kétséges, hogy az emberi aktivitásnak döntő szerepe van a megismerésben. De az, amelyikről ezt elmondhatjuk, az nem a tudat, hanem az embernek a cselekvésében jelentkező aktivitás. Ha úgy tetszik, a dolgok átalakításának és felhasználásának gyakorlatáról van szó. Ebből nő ki az ismeret és ebben a folyamatban ellenőrizhető annak igazságfoka. Ez viszont egészen más, mint amiről a fenomenológia beszél. Másodsorban jegyezzük meg, hogy ők egy ismeretelméleti viszonyt átcsúsztatnak a lételmélet területére, és így az ismeretkialakítás a fenomén kialakításán keresztül a világ kialakításává lesz. Ez az átcsúsztatás még élesebbé teszi a szubjektív idealista vonásokat.

Továbbá ez az ismeretelméleti felfogás nem látja, hogy az ember, a szubjektív egyén is objektíven létező (ahogy a másik ember számomra objektív, és objektum is) és hogy az emberi érzetek maguk is az objektív világ mozgásfolyamatában váltak azzá, amik. Másodsorban nem veszik észre az emberi lét társadalmi jellegét. Így ellepleződik, hogy a dolgok mint eszközök nem az egyéni értelemadó és használati tevékenység termékei, hanem társadalmi termékek és így „értelmüket" e társadalmi tevékenység eredményeként nyerték. Tehát az ember kéznyoma rajtuk társadalmi tény és ez is objektív. Így most már az, ami részleteiben sok helyes dolgot tartalmaz, eltorzul azáltal, hogy csak egyes vonatkozásokat tol előtérbe. És mert éppen szubjektív vagy ahhoz kapcsolódó vonásokat emel ki s tesz gyakorlatilag egyeduralkodóvá, a fenomenológia óhatatlanul a szubjektivizmusba sodródik. Ebben aztán megmutatkozik az, hogy ennek az irányzatnak az éle a világ marxista felfogása ellen irányul, akkor is, ha ez utóbbival explicite nem polemizál.

És itt egy jellegzetes képlettel találkozunk: egy első látszatra

bizonyos polgári felfogások ellen küzdő nézet valójában és legelsősorban a marxizmussal szembenállónak bizonyul. Ez a sajátos képlet az egzisztencializmus több vonatkozásában még élesebben előtűnik, és ezért erre később részletesebben visszatérünk.

Heidegger viszonya a fenomenológiához

Ehhez a fenomenológiai koncepcióhoz kapcsolódik Heidegger, aki módszerét maga is fenomenológiainak nevezi. Nála azonban az ontológia áll előtérben. Vagyis, ő nem az emberi megismerést kutatja a fent említett szkéma szerint, hanem erre a szkémára támaszkodva magyarázza magát az emberi létet.

Heidegger emberképe

Heidegger módszerét vizsgálva először is néhány fogalmi kérdést kell előrebocsátani. (Ez annál inkább indokolt, mert Heidegger tulajdonképpen egy külön nyelvezetet használ.) Heidegger szerint minden dolog valójában létező.[19] Ezt meg kell különböztetni a *léttől*[20] magától. A létezők között külön helyet foglal el az ember. Heidegger szerint ez abból ered, hogy az ember számára a dolgok nem egyszerűen létező természeti valóságok, hanem elsősorban potenciális eszközök, eszközségek,[21] amelyeket az ember számára felhasználhatóságuk határoz meg. Tehát az ember a természeti tárgyakat alapvetően a maga szükségletei és a saját gyakorlata szemszögéből látja, továbbá ennek megfelelően rendezi ezeket összefüggő egységbe, ha úgy tetszik világrendszerbe. Ezzel Heidegger az ember és a tárgy viszonyába a gyakorlatot viszi be mint összekötő kapcsot. Ez magában pozitívum, csakhogy ő a gyakorlatot a fenomenológiának megfelelően szubjektív alapozottságúnak látja és így ezen belül nem maga a gyakorlat az elsődleges, hanem az egyéni emberi tudat. Ezzel a

[19] Seiend.
[20] Das Sein.
[21] Nem Ding, hanem Zeug.

tudat-aktivitás nála is ontikus tevékenységgé alakul át, s ugyancsak a szubjektív idealizmusnak nyit teret.

Az embert azáltal is kiemeli a dolgok sorából, hogy az embernek minden más létezőtől eltérően képe van önmagáról mint létezőről, és akinek tudata így a létnek a megértése, *létmegértés*.[22] Ez a létmegértés lehet tudatos vagy nem tudatos,[23] de mindenképpen létezik és alapeleme a tudatnak. Ennek következtében az ember kiemelkedő, Heidegger szavaival élve, kitüntetett létezése az ún. ittlét vagy *itt-lét*.[24] Ez utóbbi terminus lényegében a fenti jelleget fejezi ki, de nemcsak ezt, mert ezzel Heidegger még más dolgot is jelez, amelyekre azonban itt nem térünk ki.

Most már az ember a maga létezését a *létmegértésnek* megfelelően tervezi és valósítja meg, tehát maga *veti ki*.[25] Más szavakkal, az ember a maga létét maga formálja meg és ezt úgy teszi, hogy választ az előtte álló lehetőségek között. Ezek a lehetőségek végtelenek s ezek között az embernek választania kell, mert léte egyikük megvalósulását jelenti. Ugyanakkor mindig csak egyet választhat és így választásával a többit mindig elveti. Ez az ember továbbá a világban létezik, a tőle függetlenül létező világban, vagyis a valóságba van *dobva*.[26] Ez a világ az elméletileg végtelen lehetőségek számát korlátozza, de ez a korlátozás azt is jelenti, hogy ennek következtében a (fennmaradó) lehetőségek reálisak, vagyis a korlátozás által a valóságba dobottság reálissá változtatja a lehetőségeket, s utat nyit a kivetés számára. A kivetésben viszont kulcskérdéssé a létmegértés válik. Amennyiben ugyanis ez helyes, helyes lesz az ember létezésének kialakítása is, ha pedig a létmegértés nem helyes, ez sem lesz helyes. Következik, hogy Heidegger kétféle létezési formát képzel el. Az egyiket *tulajdonképpeninek* (sajátlagosnak), a másikat *nem-tulajdonképpeninek* (nem-sajátlagosnak)[27] nevezi.

[22] Seinsverständnis.
[23] Ontologikus vagy ontikus (ez esetben preontologikus).
[24] Dasein, Da-Sein.
[25] Entwurf.
[26] Geworfenheit.
[27] Eigentlich és uneigentlich.

Az emberi létezésnek, Heidegger szerint, nyilvánvalóan az a lényege most már, hogy eljusson a helyes létmegértéshez, és így el tudjon jutni a tulajdonképpeni létezéshez. Kérdés, hogy mit jelent számára az egyik és mit a másik.

Láttuk, hogy szerinte az ember a maga létét maga veti ki („tervezi" és „szervezi") és valósítja meg. Így létezésének alapja önmagából ered és kell is, hogy önmagából eredjen. A tulajdonképpeni lét ezért nyilvánvalóan csak az lehet, amely saját magának önmagából való megértésére törekszik, s amely ennek megfelelően valósítja meg saját létezését. Amikor nem ebből indul ki, akkor létezése nem lehet tulajdonképpeni. Így *nem* tulajdonképpeni a létezése, ha ennek alapjait önmagán kívül keresi. De hol keresi önmagán kívül? A világban. Ha tehát az ember létének megértését a világban keresi, ha a világból kiindulva próbálja önmagát megérteni, akkor helytelen úton jár. Önmagán kívül a világban: ez gyakorlatilag azt jelenti, hogy a társadalmi létben vagy a tudományok világában. Következésképpen a társadalom felé fordulás vagy a tudományokra épített önmegismerés szerinte eleve téves utakon jár. Ezt a fentieken kívül azzal indokolja, hogy a világ valójában széthulló és ebbe az egységet a fenomenológiának megfelelően az ember maga viszi be. Ha tehát ebből a széthulló valóságból épül az egyén, akkor maga is széthulló lesz, ez pedig lényegével ellentétes, miután az ember lényegének alapvonása az egység. A társadalmi pedig szerinte azért vezet a nem-tulajdonképpeni léthez, mert ezen a szinten az egyén felolvad abban, amit ő *Das Mann*ak nevez, vagyis valamilyen általánosban, nivellálóban, amely az egyéni egzisztenciális lehetőségeket – így a választás lehetőségeit is – elhomályosítja. Heidegger a társadalmi lét fogalmában az úgynevezett tömegembert tolja előtérbe, és így a tömegekkel szembeni arisztokratikusan lenéző magatartása szervesen összefonódik a társadalommal szembeni individualista állásfoglalásával.

A tulajdonképpeni lét – ez következik az elmondottakból is – Heidegger szerint el kell forduljon a tudományoktól és a társadalomtól. Ez csak önmaga felé fordulhat. Önmaga felé fordulva pedig önmagán belül kell felfedezze és fel is kell fedezze

az alapvető belső struktúrát. Láttuk már, hogy az ember létezésében mindig valamilyen konkrét *létezési formát* – életmódot, tevékenységet stb. – választ. Ez a forma lehet ilyen vagy olyan, a választás az embertől függ. Hogy lehet többféle, az abból következik, hogy egyik konkrét forma sem alapvető, vagyis nem olyan, amely az emberi lét alapjából ered, mert az nem lehet többféle, hanem csak egy. Ha mármost az ember e választott konkrét formáknál megreked, akkor ismét átcsúszik a nemtulajdonképpeni létbe, és elvéti az utat önmagához. Ekkor Heidegger szerint már nem tudja felfedezni azt az *alapvető struktúrát*, vagyis belső magot, belső lényeget ha úgy tetszik, amelyre mindenik választott konkrét létezési forma felépül. Márpedig éppen ezt az alapstruktúrát kell megtalálja. Ez az alapvető struktúra minden konkrét létezési formán túllépő, önmaga azonban nem léphető túl. A konkrét létezési formák túlléphetők egy másik konkrét létezési formában, és túlléphetők a végső létezési formában, amely az alapvető struktúra kifejeződése. Az ember életében egyetlenegy dolog van, amely nem léphető túl és ez a halál. Így a végső forma és az alapvető struktúra nem lehet más, mint a halálért és a halál előtt (ezt nem idő szerint, hanem bizonyos értelemben térbelileg értve) való lét: a halállal szemközt való lét. A tulajdonképpeni lét így végül is nem más, mint a teljes befeléfordulás és a halál jegyében való élet. Ennek az életnek az alapvonása a szervezés és a gondoskodás.[28] Ez a gondoskodás nem valami konkrétért való gondoskodást jelent, hanem a létezésért és a létért való általában vett gondoskodást, és éppen ezt érti Heidegger a halállal szemközt való léten.

Minthogy ez központi kérdés, nem árt egy percre megállni itt. Meg kell jegyeznünk, hogy ha Heidegger gondolatmenetét követjük, akkor megállapíthatjuk, hogy e redukcióval valójában helytelenül jutott el a halállal szemközt való lét gondolatához. Ugyanis az ember számára a különböző létezési formák és választások nem a halálra utalnak, hanem az életre. Az emberi cselekedetek igazi alapja éppen ez az életreirányulás. Ha viszont a heideggeri gondolatot visszük tovább, akkor azt kellene látnunk, hogy a halállal, a halál választásával az ember magát a

[28] Sorge.

létezést szünteti meg és ezáltal kilép ebből. A halál nem a létezés lehetősége, hanem annak ellentéte. Másodsorban ezzel a gondolatával Heidegger valójában az életen túli lét transzcendenciáját csempészi vissza. Végül utalnunk kell a semmi fogalmára, amelylyel különben még részletesebben fogunk foglalkozni. Most csak annyit jegyzünk meg, hogy ez a fogalom nála pozitív elemeket is tartalmaz és éppen így lesz maga a halál is valamilyen misztikusan reális. Ezzel pedig az, ami a *Sein und Zeit*ben még pesszimizmus és halálérzés, valójában már magán viseli a vallással rokon miszticizmusba való torkollás csíráját. E rövid előremutatás után térjünk vissza Heidegger első korszakának jellemzéséhez.

A heideggeri egzisztenciál-filozófia alapjában – mint láttuk – a társadalomtól és a valóságtól való elfordulást hirdeti és alapvonása a szorongás. A szorongás és a világmegvetés filozófiája tulajdonképpen a szubjektivitás felnagyításának és az ember saját egyéni létéért való élete dicsőítésének filozófiája.

Ebből most már kiderül, hogy az egzisztencializmus lényege nem is annyira az, hogy az egyénből indul ki, és hogy az embert mint egyént látja és eszerint akarja megmagyarázni, hanem az, amit ez a magyarázat tartalmaz: *hogy az egyént ki akarja szakítani a társadalomból és szembe akarja fordítani a társadalommal.* Ebből a szemszögből nézve most már könnyen megtaláljuk e nézetek társadalmi szerepét is. Ahhoz, hogy ez világosabb legyen, előbb a heideggeri filozófia társadalmi gyökereire kell figyelmet fordítani, és ennek alapján jobban meg lehet majd érteni e bölcselet sajátosságait is.

A heideggeri egzisztencializmus társadalmi gyökere és funkciói

A heideggeri filozófia az első világháborút követő kor sajátos terméke. Gondoljunk arra az időszakra, amikor a polgári értelmiség köreiben sajátos erjedés mutatkozott és amelyen belül bizonyos lázadás (vagy lázongás) jelentkezett a polgári világgal szemben. Ennek termékeként bontakoztak ki olyan áramlatok, mint pl. a művészetben a szürrealizmus, dadaizmus és hasonlók.

A polgári értelmiség e lázongásában valójában kettős szem-

benállás húzódott meg. Tiltakozás volt a kapitalizmusnak mind nyilvánvalóbbá váló embertelen és elembertelenítő volta ellen. (Mint polgári lázadás e téren anarchikus és irreális, a valóság megértése nélküli és attól távolálló volt.) Ugyanakkor viszont, mindjobban kidomborodik már részben a háború, de főleg a forradalmak (s elsősorban a Nagy Októberi Szocialista Forradalom nyomán) a polgári világ halálra ítélt jellege, de legalábbis az, hogy ezzel a világgal komoly bajok vannak. A saját *polgári* világ bomlása és elembertelenedése képezte a félelemérzetek elterjedésének egyik forrását. De a *saját* polgári világ bomlás-valósága és bukás-perspektívája az igazi oka az elhatalmasodó szorongásérzéseknek is. Ehhez kapcsolódik, hogy a szóban forgó réteg számára az ő világuk jelentette *a* világot, s így a polgári világ kérdésessé válásából számukra nyilvánvalóan az egész világ kérdésessége következett. Ennek nyomán szorongásérzetük „planetáris szintűvé", világméretűvé vált. Heidegger ezekből a forrásokból táplálkozó szorongásérzetet magasítja fel, általánosítja filozófiai alaptétellé. Továbbá ebben a kérdésessé vált világban polgári gondolkodó számára egyetlen fix pont mutatkozott, s ezt önmagában találta meg, ez tehát a befeléfordulás belső gyökere.

A fentiek rávilágítanak arra, hogy milyen társadalmi-ideológiai igényeknek felelt meg a heideggeri bölcselet. Ez azonban társadalmi szerepét, funkcióját nem meríti ki, mert ebben a vonatkozásban még egyebekről is kell szólni. Arról, hogy e filozófiai koncepcióban az említett polgári réteg olyan szembenállási formát talált a polgári világgal, amely a szocializmussal való szembenállásnak is megfelel. A polgári világ kérdésességében a hangsúly a polgáriról a világira tolódik át. Ebből nem következik a polgári világot felváltó *más világ* szükségességének elismerése. Ez viszont magát a kérdésessé válás konklúzióját „teszi semmissé". Miután pedig a polgári világ kérdésességének konklúziója egyenlő a szocialista forradalom elismerésével, az a látszólag radikális magatartás valójában mélységesen reakciósnak mutatkozik. Előbukkan az alapfunkció, a szocializmusellenesség.

Ezt a gondolatmenetet követve mondhatjuk azt is, hogy a heideggeri ontológia valójában a marxizmussal való vitában született. Ez így van attól eltekintve is, hogy Heideggernél még nem

bontakozik ki nyíltan a vita. Az a fázis ez, amikor a nyílt vita még elkerülhető, a hallgatólagos polémia azonban már nem. A korábbi teljes semmibevevés utolsó hatása ez a hallgatólagosság, de egyúttal az elkövetkezendő nyílt viták (pl. Sartre) előzménye is. Sajátos átmeneti helyzet ez, ami lehetővé teszi és megengedi Heideggernek ezt az álláspontot.

Filozófiájával kapcsolatosan az igazság végeredményben az, hogy azért tudott hatással lenni, mert úgy tagadta a szocializmust, hogy egyúttal bizonyos mértékben leplezte saját polgári jellegét, támadta a polgári világot, de úgy „támadta", hogy ezzel semmiben ne kelljen közelednie a szocializmus felé.

A heideggeri filozófia hatása tehát két forrásból táplálkozik. Az egyik a „mindent kérdésessé tevő" álradikalizmus, a másik pedig az, hogy kifejezte egy bizonyos értelmiségi réteg olyan érzéseit, mint a kiszélesedő szorongás és félelem, valamint a szubjektivizmus felé való fordulás. Ebből következik társadalmi funkciója: le kellett vezetnie az említett értelmiségi rétegnek a polgári világgal szemben mutatkozó bizonyos fokú elégedetlenségét, s meg kellett magyaráznia az otthontalanság érzését a polgári világban.

A heideggeri koncepció az egyént a szubjektivizmus felé fordítja, de úgy, hogy ugyanakkor mégis hagy bizonyos teret az egyén társadalmi tevékenysége számára. Nem azt követeli, hogy a társadalomtól való elfordulás remeteséghez vezessen, hanem azt, hogy az egyén a konkrét létezési módját a halál és a halál előtt való lét jegyébe helyezze. Tehát *felülemelkedjen* a társadalmon. Ez azt jelenti, hogy az ember megtarthatja társadalmi tevékenységét, de nem szabad azt lényegesnek tartania. Vagyis, nem tarthatja fontosnak a társadalmi lét átformálását. (A heideggeri filozófia szerint ez nem oldana meg semmit, mivel az egyéni, belső átformálódás a lényeges.) Fogalmazzuk meg az egészet valamivel nyíltabban: arról van szó, hogy megengedi az aktivitást a meglevő – tehát polgári – keretek között, csak nem enged meg semmiféle tevékenységet e keretekkel szemben.

Mindebből világos, hogy a heideggeri filozófia mindig az éppen fennálló polgári rend védelmezője lesz. S ezzel eljutottunk politikai állásfoglalásához. Hogy ezt megvilágítsuk, elég ha a két legjelentősebb vonatkozást emeljük ki. Ismeretes, hogy Heidegger annak idején kiállt a fasizmus mellett. E kiállás mélyebb alapjait abból ismerhetjük meg, amit Heidegger egyik előadásában[29] mond. Ebben ugyanis egyhelyt a világuralmi törekvésekkel foglalkozik. Ez a világuralmi törekvés „harc a földnek mint nyersanyagterületnek a korlátlan kihasználására és az »emberanyag« illúziómentes felhasználására".[30] Az ilyen jellegű harc viszont szerinte az emberi létezés természetes folyománya. Hogy ezt a harcot így fogja fel, abban bizonyos, Nietzschétől eredő nézetek is szerepet játszanak: konkrétan az a tétel, hogy az ember alaptörekvése a hatalomra való akarat.[31] Ez azért alapvető Heidegger szerint, mert a hatalomra irányuló akarat valójában az akarat akarása, emögött pedig az ember önmaga akarása fedezhető fel. Így az emberi létezés lényegéből ered ennek kifejeződése és végső formája is: a világuralomra való törekvés. Ezért mondja aztán Heidegger: „A föld uralmáért vívott harc kezdetével a szubjektivitás korszaka beteljesüléshez jut."[32] Ezzel pedig a szubjektivizmus filozófiája – Nietzschén keresztül – a fasiszta világuralmi őrület támogatásához, eszmei igazolásához vezet.

Heidegger másik jelentős és jellemző politikai állásfoglalása az atombomba és atomhalál veszélyének, az atomőrületnek oly égető kérdéséhez kapcsolódik. Heidegger ezzel a kérdéssel már egy 1946. évi előadásában foglalkozott,[33] és ehhez később külön is visszatért.[34] Az e téren kifejtett nézeteinek alapja a technika kérdése. Szerinte ugyanis itt valójában az embernek a technikához való viszonyáról van szó. Az atomőrület ugyanis nem tár-

[29] *Heidegger:* Nietzsche szava: „Az Isten halott" (Nietzsches Wort: „Gott ist tot").
[30] *Heidegger:* Holzwege. 2. kiad. Frankfurt 1952. 236. old.
[31] „Wille zur Macht" és „Wille zum Willen".
[32] *Heidegger:* Holzwege. Id. kiad. 237. old.
[33] *Heidegger:* Miért költő? (Warum Dichter?)
[34] *Heidegger:* Gelassenheit.

sadalmi-politikai kapcsolódású, hanem pusztán a technika elhatalmasodásának egyik jele és formája. A technikával kapcsolatosan Heidegger meglátja azt a veszélyt, amit az az ember elidegenedése és elembertelenítő hatása, az ember eldologiasítása terén jelent. Kifejezi ebben a polgári értelmiségnek a technicizmus nyomasztó hatása elleni ellenérzését és félelmét is. De azt nem látja, hogy ez nem a technikából, nem a technika haladásából ered, hanem a társadalmi berendezkedés eredménye, s hogy a technika csak megnöveli a társadalmiból eredő hatások súlyát. Így pedig a technicizálódás ellen tiltakozva e tiltakozás is egészen sajátos jelleget kell öltsön – éppen mert technikaellenességhez vezet. De nem is ez a legsúlyosabb következménye ennek az álláspontnak. A legsúlyosabb a következő szövegből derül ki: „Nem a sokat tárgyalt atombomba – mondja Heidegger – ez a különleges ölési gépezet a halálos... Az embert lényegében az az akarati vélemény fenyegeti, hogy a természeti energiák békés feloldása, átalakítása, raktározása és irányítása által az ember emberi létét elviselhetővé és egészében boldoggá teheti."[35] Mert miről van szó? Nem arról, hogy a technika önmagában nem boldogít, nem ezt mondja, hanem azt, hogy a technika egyáltalán nem boldogíthat, semmilyen formában sem.

Az elmondottakból pedig sejthető az általa ajánlott megoldás is. A *Gelassenheit* c. írásában azt ajánlja, hogy az ember emelkedjék felül a dolgokon s a technikán. Le kell győzze a technika uralmát, amely a rosszak forrása. De ez a felülemelkedés és a belőle eredő technika feletti győzelem nem más, mint a tulajdonképpeni lét megvalósulása, a tudomány és a társadalom fölé emelkedés, amelyről már volt szó. Végül is az atomőrület elleni fegyver: a társadalomtól s így a társadalmi harctól való elfordulás. Elfordulás éppen attól a harctól, amely egyedül szállhat eredményesen szembe az atomőrülettel. Ebből kiderül, hogyan torzul el az általános eszmerendszer hatása alatt az is, ami kezdetben pozitív állásfoglalás vagy helyes meglátás volt. A technika elidegenítő hatása, a technika uralma az ember felett igen lényeges probléma. A tiltakozást ellene pozitívnak kell értékelni. Amikor Heidegger a felülemelkedést hirdeti, ép-

[35] *Heidegger:* Holzwege. Id. kiad. 271. old.

pen ez ellen az elidegenítő hatás ellen tiltakozik – az ember érdekében. Csakhogy individualisztikus szemlélete, és ezzel összefüggően elfordulása a társadalomtól, lehetetlenné teszi számára, hogy meglássa az elidegenedés forrásait és hogy megtalálja a reális megoldást. Így az eredmény az lesz, hogy nézetei éppen a technika fetisizálásába torkollnak, ami végtére is nem más, mint éppen az említett elidegenedés eszmei tükröződési formája. Így viszont elmélete ellentétébe fordul, s éppen az elidegenedés felszámolása ellen hat. Hasonló a helyzet az atomháború kérdésében, azzal a különbséggel, hogy itt az elmondottakon kívül még közvetlen és konkrétan politikai kérdések is közrejátszanak. A technika mitizálása mellett ez még jobban összekuszálja a szálakat. Ezért még élesebb az ellentétbe való átcsapás és a reális megoldás útjával való szembefordulás konklúziója.

Hova vezet ez az út a filozófiában?

Térjünk most vissza a filozófiai vonatkozásokhoz. Igen jellemző ugyanis az a konklúzió, ami Heidegger fejlődésének második szakaszában kristályosodik ki az első szakasz fejlődési útjának eredményeként.

Az eddigiekben arról volt szó, hogy a heideggeri felfogás szerint az emberi létezés lényege a létmegértés. Emlékszünk, hogy ő elválasztotta a létezést a léttől. Azt mondta, hogy minden ami van, létező, de nem maga a lét. Az történt tehát, hogy a létet önmagában tekintette és a középkori realizmushoz hasonló útra tért azáltal, hogy realitással ruházta fel a legáltalánosabb univerzáliát.

Ha a létet így elválasztotta a létezőtől, természetesen felmerül a kérdés, mi is ez a „lét". Nos, Heidegger egész második korszaka többé-kevésbé erre keres választ, és a következő megoldáshoz jut: A lét nem a létező – mondja –, tehát különbözik mindentől, ami létező, ugyanakkor azonban annak fenntartója. Ezzel a lét elszakad a létezéstől, a létezőtől, magyarán a valóságtól. Ebből következik, hogy miután nem létező, így egyúttal nem-létező is, vagyis a létezés szempontjából semmi. Tehát a lét mint olyan összefonódik a semmivel.

Ha most már az ember lényege a létmegértés, akkor létezésének titka a lét, vagyis a semmi. Így maga a létezés a semmibetartottsággá[36] változik. A szorongás pedig ebben az összefüggésben már nem más, mint a semmi útja az emberhez, és az ember útja a semmihez. És ebben az új színezetben válik teljessé a szorongás apoteózisa. Később világossá válik, hogy nem véletlenül használjuk ezt a szót. A szorongás életérzése új formában válik most döntővé. Ennek azonban van még egy előfeltétele, mégpedig az, hogy Heidegger a világgal való szembefordulás terén még tovább lépjen, mint ameddig az előző korszakban eljutott. Ugyanis számára a világ megszűnik a dolgok sokasága lenni, olyan sokaság, amit csak az ember foghat egységbe, és most már ez a világ maga is egésszé, tehát egységgé változik. (Természetesen ez a nézet Heideggert szembeállítja korábbi koncepcióival.) A világ egysége azonban nem nyilvánul meg az értelem számára, csak érzésekben jelentkezik. Olyan érzésekben, mint az unalom, az öröm és a szorongás. Ezekben jelentkezik a létező mint egész és mint egység. Ugyanakkor azonban az említett érzések között a létező-egység lényegét csak a szorongás mutatja meg, mert ez utal a létező-egység semmis-voltára. És itt most megfordul az egész: van a lét és ezzel szemben minden *létező* az, ami *nem-lét*, azaz semmis. (Ezt nevezi a Semmi semmiző tevékenységének.[37] Azért a Semmié, mert mint már láttuk, a lét összefonódik a Semmivel.) A misztika köde mind sűrűbbé válik. Heidegger azonban még tovább megy ezen az úton. Az említett új vonatkozásoknak megfelelően az embernek most már nem az a lényeges feladata, hogy önmagát megértse, s hogy ennek megfelelően megvalósítsa tulajdonképpeni létezését. A feladata az, hogy óvja a létet. Az ember – mint Heidegger mondja – „a lét pásztora". Ezzel Heidegger gondolkodásában teljesen elhatalmasodik a miszticizmus. Itt már nem találkozunk a lényeges nézetek kifejtésével, azok megfelelő alátámasztásával, vagy pláne bizonyításával. Heidegger megelégszik kijelentésekkel, azok sokszori ismétlésével, vagy talán találóbb ha azt mondjuk, kinyilatkoztatásokkal. És a pásztorral bevonul az áldozat és az

[36] **Ins-Nichts-gehalten-sein.**
[37] Das nichten des Nichts.

áldozás kifejezése, és Heidegger egész nyelvezete átformálódik filozófiaiból misztikusan vallásossá. Utaljunk még arra, hogy a semmi heideggeri fogalma igen rokon Kierkegaard istenfogalmával.

Ebben a misztikában a lét fogalma is új jelleget nyer. A korábbi korszakban a lét lényegszerűnek tűnhetett, most azonban az lett az alapvető jellege, hogy minden létezőtől különbözik, és ugyanakkor minden létezőnek hordozója. Mint ilyet nem sok választja el valami istenszerűtől. Persze erről a létről Heidegger nem sok konkrétat mond. A lét fogalmával kapcsolatos misztika annyira elhatalmasodik, hogy a lét fogalma is, úgy ahogy azt a filozófia használja, zavaró Heidegger számára és ezért elhatárolódásképpen bevezeti a keresztülhúzott lét: a [illegible] terminusát. Ez filozófiájának végső konklúziója. Mit ért ő ez alatt? A keresztülhúzás azt mutatja, hogy ez a szó mást jelent, mint amit az emberi nyelvben általában jelenteni szokott. Jelenti például a semmivel való egységet, és az áthúzás erre is utalni akar. De szerinte nemcsak áthúzásról, hanem négyfelé osztásról is szó van, amelyben a négy egyesül a metszéspontban. Ez a négy pedig az ég és föld, és isten és ember. Ezek egysége a [illegible]. Heidegger misztikájában itt újra megjelenik a világ, de ez már istenben való világ.

Fejtegetésünk hiteleként és mint Heidegger gondolkodásának végkonklúziója álljanak itt a következők, amelyekben a [illegible] négyvoltát fejti ki:[38] „A föld az építve hordozó, táplálva megtermékenyítő, mozgatván vizeket és kövezetet, növényzetet és állatokat. Mondván földet, a másik hármat is vele gondoljuk a Négy egyszerűségéből.

Az ég a naplemente és a hold útja, a csillagok fénye, az évnek idői; fénye és alkonya a napnak, sötétje és világossága az éjszakának, kegyes és lakálytalan idő, felhőjárás és kéklő mélye az éternek. Mondván eget a másik hármat is vele gondoljuk a Négy egyszerűségéből.

Az isteniek az istenség integető hírnökei. Elrejtett tevékenységükből megjelenik az Isten az ő lényében, amely őt az ittlevők-

[38] Az idézet meglehetősen zavaros, de a misztika az érthetőségre nem tart igényt.

kel való minden összehasonlítás alól kivonja. Nevezvén az istenieket, a másik hármat is vele gondoljuk a Négy egyszerűségéből.

A halandók az emberek. Halandó a nevük, mert tudnak meghalni. Meghalni azt jelenti: a halálra mint halálra képesnek lenni. Csak az ember hal meg. Az állat bevégzi... A halál a semmi fénye... A halandók ahogy vannak mint halandók a lét hegységében lényegelnek. Ők a léthez mint léthez való lényegelő viszony... Mondván, halandók, a másik hármat is vele gondoljuk a Négy egyszerűségéből."[39]

Az egzisztencializmus átmeneti jellege

Ide vezetett hát Heidegger útja, Ide – vagyis olyan területre, amely már nem a filozófia és nem a gondolkodás, hanem a vallás és a hit – a misztika területe.

Az elmondottak fényében megkísérelhetünk levonni egy további, az egzisztencializmusra vonatkozó lényeges konklúziót. Arról van szó, hogy ez egy olyan bölcselet, amely ezen a fokon *nem állhat meg*. Az, aki erre az útra lépett, tovább kell haladjon. Olyan filozófia ez, *amely nem áll meg a saját lábán*. Ezzel nem arra utalunk, hogy nem lezárt és önmagában zárt filozófiai rendszer, hanem arra, hogy alapelvei nem elegendőek egy rendszer kiépítésére, vagyis filozófiailag elégtelenek s ugyanakkor bizonytalanok is. Olyanok tehát, amelyeket csak úgy lehet alátámasztani, ha túllépnek az egzisztencialista filozófia keretein. *Tehát az egzisztencializmus csak átmeneti filozófia lehet*. Ez más szempontból is érthető. Filozófiájuk alapjául az egyént tekintik. De akkor meg kell keressék az embernek mint egyénnek a lényegét, ha úgy tetszik az alapját. Ez pedig elkerülhetetlenül túllendít az egzisztencializmuson és felbontja az egzisztencializmust. Hiszen az egzisztencializmus éppen azt hirdeti, hogy az egyénen belül kell maradni. Csakhogy az egyén önmaga elvezet létének alapkérdéséhez, s ezzel már túlmutat önmagán. (És itt két út mutatkozik. Az egyik a társadalom felé vezet, a másik a vallás felé és istenhez.)

[39] *Heidegger:* Vorträge und Aufsätze. Pfullingen 1954. 176–177. old.

Az eddigiekből következik, hogy az egzisztencializmus *olyan filozófia, amely szükségképpen felbomlik.* Ez a felbomlás csak látszólag a belső ellentmondások közvetlen eredménye; valódi alapja az egzisztencializmus konfliktusa a valósággal. A társadalmi valóság hatásai, továbbá annak a társadalmi rétegnek, amelynek gondolatait az egzisztencializmus rendszerbe foglalja, a polgári értelmiségnek helyzetében bekövetkezett változások, a társadalmi küzdelem menete, a történelem valósága – ezek a bomlás tulajdonképpeni okai, ezek hatnak a belső bomláson keresztül. A társadalmi valóság súlya alatt bontakoznak ki a belső ellentmondások, s mert napjainkban a történelem gyorsan halad, ezért mutatkozik az egzisztencializmus éppen bomlásban levő filozófiának.

Az említett felbomlás jelentkezik Heideggernél is, és az átmenet nála a vallás felé vezet. Márpedig Heideggert mint ateista egzisztencialistát tartják számon. Ő nem is tételezi eleve a vallást és az istent. A *Lét és Idő* című művétől ez a szemlélet idegen is. Így természetesen érthető, ha nála a vallási jelleg sajátos formában, lényegében nem mint isten-hit vagy teológia, hanem mint létmisztika jelentkezik. Ezek a tények viszont felvetik azt a kérdést, hogy *nincsen-e az egzisztencializmusban olyan alapvető elem, amely e filozófia követőit erősen a vallás felé terelné.* Erre a kérdésre azonban csak a többi egzisztencialista gondolkodóval való megismerkedés után lehet megnyugtató formában választ adni.

2. KARL JASPERS

Ha az első korszak vizsgálatában tovább akarunk jutni, akkor elsősorban e kor másik jelentős egzisztencialista gondolkodójának, Karl Jaspersnek[40] a nézeteit kell megvizsgálnunk. Az ő felfo-

[40] Karl Jaspers élete és művei: Jaspers 1883. február 23-án született Oldenburgban, nem messze a nyugatnémet tengerparttól. Jogot kezd tanulni, de abbahagyja és az orvosi fakultást végzi el. 1909-ben doktorál, majd a heidelbergi Elmekórtani Klinikán dolgozik. 1913-tól a heidelbergi egyetem bölcsész karán a lélektan magántanára, majd 1921-től a filozófia rendes tanára. A fasizmus ideje alatt 1937-ben megfosztják tanszékétől s 1938-ban eltiltják a publikálástól is. 1945-ben visszakapja tanszékét, végül 1948-tól

gásának rovid attekintése hozzá fog segíteni az egzisztencializmus tartalmanak, filozofiai és társadalom-politikai hatasanak tovabbi tisztazasahoz. Jaspers koncepcioja tobb vonatkozasban eltér Heidegger egzisztencial-filozofiajatol Mindenekelott nala a fenomenologia nem jatszik jelentos szerepet Tovabba, mig Heideggernel a kozponti kerdes az ontologia, a jaspersi gondolkodas kozponti magvat a megismerésre vonatkozo nezetek alkotjak Termeszetes tehat, hogy vizsgalatunkban is ezekbol indulunk ki.

A látszat filozófiája

Ha megprobaljuk osszefoglalni azt, amit Jaspers a megismerésrol mond, akkor elkerulhetetlenul egy sajatos ellentmondas otlik szemunkbe. Ellentmondas, amely egész ismeretelmeleti felfogasanak gyokerét kepezi. A valosag, sot a konkret megismeresi folyamat dialektikus voltat ma mar nem lehet tagadni, es ezt Jaspers is latja. Ugyanakkor azonban felfogasanak alapvonasa a metafizikus szemlelet marad Ennek kovetkezteben a megismeres dialektikajat relativizmusba forditja. Minthogy valojaban csak vegleteket lat, azt a tenyt, hogy az objektiv ismeret nem abszolut jellegu, ugy értelmezi, hogy objektiv voltat is ketségbe vonja Filozofiajanak lenyege azonban nem mas, mint éppen az abszolutumok ketsegbeesett keresése Ez pedig a relativizmusba forditott dialektika elleni kuzdelemmé válik Minthogy ezt a dialektikat sem a vilagbol, sem a megismeresbol nem tudja kiiktatni, ezért magat a vilagot es a megismerest teszi kerdésessé. Konkretan: Jaspers jol latja, hogy az emberi megismerés soha veget nem ero folyamat Metafizikus szemlelete szerint azonban ismeret és igazsag csak a teljes és az abszolut ismeret es igazság lehet. Ezért azt allitja, hogy semmilyen ismeret és igazsag nem

a baseli egyetemen tanit Főbb művei Die geistige Situation der Zeit (A kor szellemi helyzete, 1931), Philosophie 1–3 kot (Filozofia, 1932) Vernunft und Existenz (Ész es egzisztencia, 1935), Philosophische Logik I Von der Wahrheit (Filozofiai logika I kot Az igazsagrol, 1947), Der Philosophische Glaube (A filozofiai hit, 1948), Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (A tortenelem eredeteről es celjarol, 1949), Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit (Ész es eszellenesseg korunkban, 1950), Die grossen Philosophen (A nagy filozofusok. I kot, 1957)

hatolhat a dolgok lényegéhez és így nem is lehet igazi ismeret és igazság. Az ismeretelméletnek ezért az a feladata, hogy megvonja a megismerés abszolút határait. A világgal kapcsolatosan természetesen az említett abszolútum keresés másképpen jelentkezik. Látja, hogy minden dolog további dolgokhoz vezet, és hogy sehol sem lehet megállni, mert nincs sem vég, sem határ. Ebből azonban nem a világ végtelen voltára következtet – ahogy a megismerésnél sem a folyamat dialektikáját kereste –, hanem ismét csak a metafizikus szemlélet alapján azt állítja, hogy kell legyen valami, ami e mögött a világ mögött van, ami ezt a világot átfogja, amit ő átfogónak[41] nevez.

Jaspers gondolatmenete logikai szempontból hibás. És nem is csak egy hibát tartalmaz. Ha ezt az „átfogót" megvizsgáljuk, kiderül – és ezt ő maga is mondja –, hogy ennek létezésére vonatkozó érvei egytől egyig már eleve feltételezik azt, hogy az átfogót, mint olyat, valónak higgye. Ha most ehhez hozzákapcsoljuk azt, amit a megismerésről már megállapítottunk, kirajzolódik Jaspers felfogásának alapvető jellemvonása: a logikus, értelmes gondolkodást megkérdőjelezi és félretolja. Ismeretelmélete így az agnoszticizmus jegyében áll – amire különben még bőven kapunk másirányú bizonyítékokat is. Jaspers szerint a logikus emberi gondolkodás alacsonyabbrendű, és ezzel szembeállítja az észt.[42] Csak az „ész" – amely más törvényeket követ mint a logikus gondolkodás – vezethet el a dolgok lényegéhez. Eszközei a tautológiák és a körkörös okoskodások. Azért ezek, mert a valóságot tulajdonképpen nem is lehet megismerni, csak megvilágosítani[43] lehet. Minden ismeret csak részismeret, a teljeset csak sejteni, érezni vagy hinni lehet. Csupán az ész juthat s jut el ehhez a sejtéshez. S ha már eljutott, akkor megkísérelheti a megvilágosítást a tautológiák és körkörös okoskodások segítségével. Mi az, amihez így eljut az ész? Nos ez éppen az „átfogó", vagyis az, ami a világ mögött van: vagyis a transzcendencia. Ami az ember belső magva: vagyis az egzisztencia. (Ezek az átfogó különböző formái.)

[41] Das Umgreifende.
[42] Vernunft.
[43] Erhellen.

Nézzük meg most ezt a kettőt külön-külön. A világ, szerinte, s az eddig elmondottakkal összhangban, csupán látszat, és a lényeg, vagyis a lét mögötte húzódik meg. A tárgyi megismerés, az értelem[44] az említett látszathoz kapcsolódik és a látszatban való szétforgácsolódó elveszéshez vezet. Ezen kell Jaspers szerint túlemelkedni, s a léthez eljutni. A léthez, amely túl van a világon és amely transzcendencia. „Transzcendencia a lét, amely sohasem válik világgá, de mintegy a világban való léten keresztül szól. Transzcendencia csak akkor van, ha a világ nem önmagától áll fenn, ha nem önmagára alapozott, hanem önmagán túlra utal."[45] Más szóval tehát ez az isten. A világ pedig semmi egyéb, mint rá való utalás, *jelzés*. Minden ami értelemmel felfogható és ésszel megvilágosítható, nem más, mint ennek a transzcendenciának a jelzésrendszere.[46] „Az az egész gondolatvilág, ami az objektív folyamatok fikcióiban látszólag tudott, nem pusztán semmis. Ami mint tudattartalom semmis, az egy megismerhetetlen jelzése lehet."[47] Ez a jelzésrendszer mindig egyszeri és nincs általános megoldási kulcsa, így nem lehet általánosan körülhatárolható szimbólumtartalma sem. Jaspers szerint az embernek mindig újra meg kell fejtenie a jelzéseket és ezzel a megújuló megfejtéssorral jut el a transzcendenciához – istenhez.

Ebben a felfogásrendszerben nem lehet a tudás a döntő, csakis a hit. És Jaspers koncepciójának a lényegét valóban a „filozófiai hit"[48] képezi. Csak ez tudja a transzcendenciát megközelíteni, amely az értelem által nem fogható fel, szóban és fogalommal nem fejezhető ki.

[44] Verstand.
[45] *Jaspers:* Der Philosophische Glaube. München 1948. 17. old.
[46] Chiffer.
[47] *Jaspers:* Die Atombombe und die Zukunft der Menschheit. München 1958. 414. old.
[48] Philosophischer Glaube.

Említettük, hogy az ember igazi lényege és magva az egzisztencia. Ez az egzisztencia azonban Jaspersnél maga is a transzcendencia egyik formája. Mint ilyen, nem fejezhető ki sem szavakban, sem fogalmakban, emberi értelemmel meg nem ragadható és nem is határozható meg. Mit lehet erről mégis megtudni? Az egzisztencia szerinte valójában cél, állapot, amelyre az embernek törekednie kell. Lényege tulajdonképpen a szabadság. A szabadság központi magva pedig a választás. A választás mindig konkrét, ugyanakkor azonban Jaspers szerint az ember számára semmilyen determináció nem létezik. A konkrét választás azonban még nem maga a szabadság. A szabadság az a választás, amely a konkrétságától megfosztott, vagyis az, amely akkor áll elő, ha a választást (ha úgy tetszik a választás szabadságát) választjuk. Ha ezt tesszük, akkor nemcsak a szabadságot választjuk, hanem önmagunkat, és ezáltal közeledünk az egzisztenciához. Az egzisztenciához azonban nem lehet tudatosan és akarattal közeledni, mert ez önmagát mint ajándékot adja. Az egzisztencia elérését nem lehet betervezni.

Az egzisztencia tehát egy magasabbrendű létforma az ember számára. Magasabbrendű az ún. empirikus, vagyis a világban való reális léthez számítva. Az empirikus léten azt érti, amely a világot megismerhetőnek veszi, és amely erre az alapra épül. Jaspers szerint tehát *ehhez* viszonyítva magasabbrendű a fölé emelkedő egzisztencia. Ez a föléemelkedés valójában nem más, mint a világtól való elfordulás.

Az egzisztencia továbbá a tudás helyett a „filozófiai hitre" épít és transzcendenciában él. Ennek megfelelően mondja Jaspers: „Ha az öntudatomat az értelem gondolkodási tartására, tudására és cselekvési képességére akarom alapozni, úgy a semmibe merülök."[49]

Továbbmenve: a választás, még a szabad választás sem valósulhat meg másképpen, mint a szabadság szempontjából közömbös, de kikerülhetetlen konkrét választások tényén keresztül. A konkrét választás azonban mindig azt jelenti, hogy egy lehető-

[49] *Jaspers:* Die Atombombe... Id. kiad. 26. old.

séget választva, lemondunk a lehetőségek egész soráról. Ezzel pedig lemondunk a teljességről. (Természetesen itt nem reális emberi teljességről, hanem abszolút teljességről van szó; Jaspers mindig abszolútumokban gondolkodik.) A teljesség azonban az egzisztencia követelménye és így a választás, amely a szabadságot hordozza, nemcsak az egzisztencia magva, hanem az egzisztencia kudarca is. (Ebből ered az alapvető bűntudat, amelyből Jaspers szerint az ember nem tud kiszabadulni.)

Eljutottunk Jaspers egy másik lényeges tételéhez, a kudarcelmélethez. Jaspers azt vallja, hogy minden emberi tevékenység kudarcra van ítélve. Szerinte az empirikus cselekvés abszolút kudarcok sora és láttuk, hogy még az egzisztencia maga is kudarcot jelent. Ezek azonban a transzcendencia jelzésrendszerei, ezért a kudarcban a kudarc lényege is jelzés, ahogy jelzés az egzisztencia is és ahogy minden az. Sőt, maga a jelzés mint jelzés is jelzésnek tekinthető, ebből következik, hogy a jelzésrendszert magát sem lehet megérteni és filozófiailag meghatározni.

Nem kétséges, hogy itt már minden széthullott és semmi sem maradt, semmi, kivéve a transzcendenciában, a jelzésrendszerben és a kudarcokban való hitet. Minden bizonytalanná vált, s ebben a bizonytalanságban Jaspers szerint mindenki önmagára van utalva, de úgy, hogy szilárd pontot még önmagában sem találhat. Sőt mi több, ezt a bizonytalanságot is mindig újra és újra át kell élnie és meg kell valósítania. Hasonlóképpen újra és újra magának kell megvalósítania, kidolgoznia a filozófiát, amely ennek következtében már nem más, mint egy egyéni koncepciórendszer, pontosabban, mint egy egyéni hitrendszer. Ebben a cseppfolyós világban nyilván az igazságot sem érheti jobb sors. Jaspers szerint az igazság lényegében az egzisztencia, és így ez is felbomlik az egyes emberek önmagával való azonosságának igazságává. Marad azért egy összefogó, egy egyetemes igazság, ez azonban a transzcendencia, vagyis isten. Végeredményben tehát a jaspersi világban nem marad más, mint az egyedi egyén és az isten. Kettőjük kapcsolata mindig egyedi és mindig homályos, mert kettőjük kapcsolata a jelzésrendszer. Maga Jaspers találóan jellemzi saját felfogását, amikor azt mondja: „És így végül is nincs

talaj, nincs elv, csak a gondolkodás lebegése a feneketlen űrben."[50]

Ezt bizonyos értelemben a jaspersi filozófia konklúziójának tekinthetjük. Érdemes ezzel kapcsolatosan a heideggeri létmisztikára utalni, mert a különbségek mögött kétségtelenül van valami közös. Kozos az, hogy azt a fogalmat, amit filozófiájuk kulcsává, alapjává tesznek, nem tudják meghatározni, de még körülírni sem. Az egzisztencia, a lét mindkettőjuknél kódbe foszlik. Ezáltal filozófiájuk éppen a központi kérdésnél vall kudarcot. Másodlagosnak tekinthetjük, hogy az egyiknél a közvetlen ok az, hogy a létet valamilyen valóságos létező univerzáliaként elszakítja a valóságtól, a másiknál pedig az, hogy alapelve agnosztikus álláspont. Ezek csak kulonbozó utak, amelyek azonban ugyanahhoz a semmihez vezetnek. A Jaspersszel foglalkozó olvasóban onkéntelenül is felotlik egy olyan gondolat, hogy Jaspers kudarcelmélete valójában saját filozófiai kudarcának akaratlan és bevallatlan apoteózisa. S ha már visszatértünk a kudarcelmélethez, érdemes külon is utalni arra, milyen szorosan összefugg ez a mai polgári társadalom valóságával. Nem véletlenül kedves fogalma a burzsoá szociálpszichológiának a kudarc, illetve a megfosztottság érzése. Nem kétséges, hogy a kudarccal kapcsolatosan a modern burzsoá világ egyéniséget szétromboló hatása jelentkezik és hogy a megfosztottság érzése az elidegenedettség kifejeződése. Egyebek mellett ezért is mondhatjuk, hogy a jaspersi filozófiában a kizsákmányolásra épülő társadalom embertelen valósága válik mitikusan naggyá és nyer még glóriát is isteni jelzésrendszer jellege kovetkeztében.

A történelem

Érdemes külón megvizsgálni azt, ami a fenti koncepcióból a történelemre vonatkozóan kovetkezik. Már rámutattunk arra, hogy a történelem és a társadalom milyen fontos probléma az egzisztencializmus világában. Mi kovetkezik tehát ezzel kapcsolatban Jaspers elméletéből? A kudarcelméletből eredően nyil-

[50] *Jaspers:* Von der Wahrheit, Philosophische Logik T. Munchen 1947.

ván minden történelmi tevékenység és minden tervezési kísérlet mindenképpen kudarcra van ítélve. Ez a sorsa annak a törekvésnek is, amely a foldon *emberi* életet akar kialakítani. És ez a kudarc itt is a transzcendencia és isten égisze alatt kovetkezik be.

Mindehhez azonban hozzájárul még valami. Láttuk, hogy szerinte semmilyen determináció nem létezik az ember számára. Ennek a tételnek a másik oldala most azt mondja ki, hogy a történelemben nem lehet semmilyen torvényszerűség érvényesüléséről beszélni. Mint Jaspers mondja: „A dontő, hogy nem létezik természettorvény és nem létezik történelemtorvény sem, amely a dolgok menetét egészében meghatározná. A jovő az emberek, és végul a milliárdnyi ember mindegyike elhatározásainak és tetteinek felelősségén nyugszik"[51] Ennek a felfogásnak konkrét politikai kovetkezményei vannak, amelyek igen élesen rávilágítanak a jaspersi gondolkodás társadalmi-politikai szerepére Hogy e kovetkezményekre hivatkozunk, arra Jaspers is feljogosít, amikor azt irja: „Hogy mi egy filozófia, az politikai megjelenésében mutatkozik meg."[52]

Politikai kovetkezmények

Mivelhogy Jaspers szerint a történelem menete bármilyen törvényszeruség s meghatározottsag hatásától mentes és teljes egészében az emberek indeterminalatlan akaratától fugg, ebből kovetkezik, hogy egy olyan társadalmi berendezkedésert kell kuzdeni, amelyben ez az indeterminálatlan akarat legteljesebben érvenyesulhet Ez szerinte a polgári demokrácia, ahol minden egyén kifejtheti akaratát, elérésének eszkoze pedig a titkos és szabad valasztas. Ilyen tarsadalmi berendezkedésért kuzd Jaspers minden erejevel (a kudarc elméletéből kovetkezően természetesen a kudarc jegyében) Erről az alapról kiindulva bontja ki a „tomegek" iranti gyúloletét, s azt a jellegzetes nézetet, amely egy

[51] *Jaspers*· Önéletrajz. Lásd Philosophie und Welt. Munchen 1958 365 old

[52] I. m. 365–366 old.

nevezőre hozza a fasizmust és a kommunizmust, arra hivatkozva, hogy mind a kettő felszámolja a polgári demokráciát. Jaspers lényegében ezzel az imperializmus politikai jelszavait próbálja a maga filozófiájával alátámasztani. Ebből látható legélesebben, hogy ennek az individuálfilozófiának milyen társadalompolitikai következményei vannak, hogy természetének milyen társadalompolitikai magatartás felel meg, s hogy e téren milyen funkciót tölt be.

Hogy mindezek még világosabbak legyenek, utaljunk még Jaspersnek a kizsákmányolással kapcsolatos nézetére. Milyen megoldást javasol erre? Azt, hogy a rabszolgatartó szűnjék meg rabszolgatartónak lenni, a rabszolga is szűnjék meg rabszolgának lenni azáltal, hogy mindkettő elszakad az empirikus léttől, és az egzisztenciába felemelkedve testvérkezet nyújtanak egymásnak. A szeretetre épülő egzisztenciális küzdelem lesz az, amely szerinte megoldást hoz.

Jaspers minden igazi és égető társadalmi kérdésben csodaorvosságként ajánlja a való léttől való elfordulást. Így szerinte például ez az, ami egyedül biztosítékot nyújthat az emberiség atomöngyilkossága ellen. Ne gondoljuk, hogy ez az elfordulás rokonságot mutatna a heideggeri állásponttal. Azért nem, mert Jaspers nem a technicizmus kritikáját bontakoztatja ki elsősorban, hanem egy egészen nyílt és éles formájú antikommunista és szovjetellenes magatartást, amely Jaspers mai írásaiban mindinkább központivá válik. Sőt, olyan fokot ért el, hogy késői művei döntő többségükben sokkal inkább reakciós politikai írások, mint filozófiaiak. A filozófiai fejtegetések ezekben az írásokban valójában a politikaiakat vannak hivatva alátámasztani.

Filozófiai következmények

Az eddig elmondottak alapján kirajzolódnak Jaspers felfogásának filozófiai következményei is. A társadalomtól való elfordulás követelménye egész bokros politikai-irodalmi tevékenységére rányomja bélyegét. Ez az elfordulás, az egyénnek mint egyénnek az individualista apológiája, Jaspersnél végig vezető alaptétel. Az egyénről való felfogását egészében a transzcenden-

cia és a filozófiai hit talajára építi. Az összefűző szál az agnoszticizmus. Minthogy nála a szubjektivizmus elválaszthatatlan a hittől és az agnoszticizmustól, sőt feltétele az individualizmus fenntartásának, kimondhatjuk azt is, hogy egzisztencialista szemlélete csak annak árán maradhat meg, hogy a *hitben horgonyozza le magát*. A hithez való kapcsolódás tehát az egzisztencializmus természetes konklúziója. Így a heideggeri miszticizmus vizsgálata végén felvetett kérdésre pozitív választ kell adni. Jaspers filozófiája azonban olyan jellegű is, hogy „minden elvet" félretol és minden bizonyságot „szétbont". Az egyénnek ez az űr felett lebegése, amelyben mindenki „saját filozófiáját" kell kialakítsa, valójában már nem is tekinthető filozófiának. Ugyanerre a következtetésre jutunk akkor is, ha szem előtt tartjuk az ismeretek teljes háttérbe tolását és a nem tudás előtérbe emelését. Milyen filozófia az, amely azt teszi lényeggé, amit ésszel nem lehet felfogni, szóban nem lehet kifejezni és ami minden egyébre azt mondja, hogy semmis? Sokkal inkább teológia ez, mintsem filozófia.

Az egzisztencializmus olyan filozófia tehát, amely, ha önmagát, mint egzisztencializmust következetesen végig akarja vinni, vagy miszticizmussá kell váljék vagy teológiává. Természetesen ez a megállapítás egyúttal önmagán is túlmutat, minthogy a belső bomlás alapja végeredményben a társadalmi valóság, a társadalmi küzdelmek. A belső ellentmondások sem önmagukban léteznek, de rajtuk keresztül hat a valóság. Éppen ehhez a valósághoz való viszony érteti meg velünk, miért következik be nemcsak maga a bomlás, hanem, hogy miért ölt ilyen vagy olyan formát. Vagyis azt, miért halad az egyik filozófus a misztika vagy az agnoszticizmus felé, a másik pedig ellenkezőleg, miért távolodik az egzisztencializmustól. Az arisztokratikus reakciós álláspont inkább misztikus ködbe burkolózik, a nyílt reakciós álláspont pedig inkább a közvetlen antikommunizmust választja és így tovább.

Az egzisztencializmus az elvi következetesség szempontjából kétségtelenül igen labilis filozófia. Ha mindazt, amit eddig elmondtunk ezzel kapcsolatban, számbavesszük, akkor természetesnek tűnik, hogy azok a gondolkodók, akik a tudományos értékű gondolkodás igényét fenn akarják tartani, akik nem vesztették

el a realitás érzékét, és akiket nem vert teljesen béklyóba a valóságból kiszakadt spekuláció, akik nem akartak az agnoszticizmusba és irracionalizmusba (mint Jaspers) vagy a misztikába (mint Heidegger) süllyedni, akik meg akartak maradni az értelem talaján, azok előbb-utóbb azon az úton kellett elinduljanak, amely az egzisztencializmustól eltávolítja őket.

Azt is megállapíthatjuk, hogy az egzisztencializmus konklúzióinak dilemmája – vagy vallás és misztika, vagy eltávolodás az egzisztencializmustól – valójában igen ékesen bizonyítja, hogy az az emberkép, amit rajzolni szeretnének, alapjában és lényegében hamis. Bizonyítja, hogy az embert nem lehet a társadalmi valóságból kiszakítottan, puszta individuumnak tekinteni. Más szóval azt is mondhatjuk, hogy az egzisztencializmus fejlődése ékesen bizonyítja alaptételének hamis voltát.

Összefoglalás

Jaspers nézeteinek vizsgálata hozzásegített az egzisztencializmus jellegének további tisztázásához. Világosabbá váltak mind a filozófiai, mind pedig a társadalmi, politikai konklúziók és élesebb fénybe került a filozófia elfogadhatatlansága, tarthatatlansága, egyszóval kudarcra ítélt jellege. A társadalmi, politikai konklúziókkal kapcsolatban azonban, ha röviden is, de még valamire fel kell hívni a figyelmet, mégpedig a kudarcelmélet két következményére. Ez az elmélet ugyanis nem más, mint a polgári világ kilátástalan és bukásra ítélt voltát kozmikus méretekre nagyító csődfilozófia. Ugyanakkor azonban olyan felfogás, amely végül is az emberi küzdelem, mégpedig egy új társadalom érdekében vívott küzdelem lefegyverzését szeretné elérni.

Az elmondottakból még tovább gazdagodott az egzisztencializmus tartalmára vonatkozó kép is. Világos most már, hogy e filozófia ember-koncepciójának további lényeges eleme *az egyénnek teljesen indeterminista módon való felfogása.* Az egzisztencializmus az egyént nemcsak minden társadalmi összefüggésből tépi ki, de széttép minden oksági kapcsolatot is. *Az egzisztencializmus felfogása szerinti egyén mind világosabban mint absztrakció jelentkezik, mint a valóságos embertől igen távol álló, s*

attól lényegesen idegen ember-koncepció. Ebből pedig még egy filozófiai konklúzió ered. Az a filozófia, amely ezen az úton akarja az emberi lét realitását megkeresni, éppen ettől a realitástól kerül messze, mind mesterségesebben absztrakttá és spekulatívvá válva. Az egzisztencializmus által ábrázolt ember végül is valamilyen spekuláció terméke, tehát éppen az, ami ellen kezdetben az egzisztencializmus támadásba indult. Az egzisztencializmus kiindulópontja az az igény volt, hogy az ember realitását kereste, és éppen ezt az igényt fejezte ki a lét és a lényeg ellentétének kidolgozása. Kibontakozása során ez a filozófia azonban éppen ez utóbbi igényt semmisíti meg és ezáltal a saját maga által kitűzött feladat megoldásától is mind messzebb kerül. Ismét egy olyan területhez érkeztünk, ahol kiderül, hogy az egzisztencializmus *olyan filozófia, amely önmagával is ellentétes, amelyet ellentmondások tépnek szét.* Sőt olyan koncepció ez, amely önmaga ellentétébe csap át és éppen ebben az átcsapásban árulja el igazi lényegét: az emberi valóság meghamisítását, az embernek önmagától való eltávolodását, végeredményben az emberi elidegenedés eszmei védelmét.

Összegezve az eddigieket, ahhoz a konklúzióhoz kell jutnunk, hogy minden olyan gondolkodó, aki valamennyire is ragaszkodik a realitáshoz, aki nem vesztette el teljesen a valóságérzékét, sőt még az is, aki az egzisztencializmus kiindulópontjait valamelyest komolyan akarja venni – ezen az emberi realitás megértésének igényét értjük –, aki ezt az igényt nemcsak verbális frázisnak tekinti, annak előbb-utóbb el kell távolodnia az egzisztencializmustól. (Ez azonban már az egzisztencializmus másik korszakára és másik irányzatára vonatkozik.) Jegyezzük meg továbbá, hogy ez itt még csak mint teoretikus lehetőség szerepel. Hogy ez az eltávolodás megvalósuljon, az tulajdonképpen a társadalmi valóság által meghatározott további fejlődéstől függ. Éppen a társadalmi valóságban mutatkozó eltérés, a két korszak különbsége, a francia és a német értelmiség helyzetének eltérő vonásai eredményezik a másik út kibontakozását. Erre azonban csak a francia egzisztencializmus vizsgálata után térünk vissza.

Az első korszak tárgyalásánál felmerült azonban egy-két kérdés, amelyekre még vissza kell térnünk. Az ebben a korszakban levő egzisztencializmusról általában elmondható, hogy az irracionalizmushoz kapcsolódik és ezért képviselői előbb vagy utóbb, így vagy úgy, el kellett hogy jussanak az irracionalizmus nyílt vállalásához is. Ugyanakkor ez az egzisztencializmus lényegi kapcsolatban van a vallással. E két vonatkozással, valamint egymáshoz való viszonyukkal érdemes külön foglalkozni, mert ez feltárja e filozófiai áramlat bizonyos társadalmi vonatkozásait. Továbbá ennek során éppen az válik világossá, miért torkollik ez az egzisztencializmus szükségképpen a vallásba.

Igaz, hogy ez az egzisztencializmus a polgári világ válságát, bomlását, bukásra ítélt voltát tükrözi, de tény, hogy meghúzódik benne a kapitalizmus elembertelenítő valósága elleni bizonyos tiltakozás is. Ez a tiltakozás eklatáns bizonyítéka annak is, hogy a kapitalizmus és a polgári világ képtelen megvalósítani azt, amit kezdetben meghirdetett – a harmonikus ember létrehozását, és az ember, konkrétabban az egyén szabadságát. Sőt még az is semmissé válik e későbbi korszakban, hanyatlásának idején, amit az emberi szabadság terén kezdetben ténylegesen megteremtett. Persze ez a tiltakozás inkább negatívum, s ha valamit szembe is állít a hanyatlás korszakával, akkor az legfeljebb a feltörő fiatal polgárság eszmevilága. Ám ez is csak kis teret kap és másodlagosat. Ez abból derül ki, hogy a régi eszmények még mindig kísértenek, másodlagossága pedig abból, hogy a válságérzések világméretűvé duzzadnak és e filozófia eljut oda, hogy az egész világ kérdésessé válik számára.

Az említett válságérzetek, és általában az ember elembertelenített helyzete legélesebben az úgynevezett életérzésekben fejeződik ki. A félelem, az undor, a szorongás, a semmi ölelésének, továbbá a hontalanságnak az érzése mind a polgári világ válságba fordult helyzetét fejezi ki. Mind-mind a kapitalizmus embertelen és elembertelenítő valóságában élő és ezt az elembertelenítést átélő emberek érzései, de olyan ember érzései, aki nem lát kiutat. Ezért válnak azután ezek az érzések uralkodóvá, még-

pedig az adott általános és ugyanakkor homályos formában, mint például a tárgyhoz nem kötődő, általános jellegű félelemérzés. Ha ezeket az érzéseket elemezzük és kimutatjuk a mélyükben levő társadalmi tényeket és hatásokat, természetesen azonnal elvesztik homályos voltukat. Ez azonban csak akkor történhetik meg, ha a társadalmi tényeket vizsgáljuk, amiket az egzisztencializmus kizár. Így viszont a megoldáshoz is eljutunk, megláthatjuk a kivezető utat: a szocializmus perspektíváját. Tehát ezek az érzések azért maradnak meg annak, amik, mert ez az analízis és ez a magyarázat nem következik be, ezért ezek az érzések nem alakulnak át, és nem jutnak el ehhez a perspektívához. Vagyis a társadalmi valóságtól való elfordulásból következik lényegük. Amennyiben azonban az említett érzések megmaradnak ilyen eredeti formájukban, számukra szükségképpen megmagyarázhatatlan érzésekké válnak. Ez természetes is, hiszen az egyetlen magyarázata, a marxista magyarázat útját már eleve kizárták. Így válnak ezek az érzések irracionális érzésekké. Azonban az érzések általában nem logikai produktumok, nem a megfontoló értelem termékei. Ezt a tényt az egzisztencializmus az értelemmel való felfoghatatlansággá torzítja. Az érzelem sajátos jellegét is igyekeznek tehát felhasználni saját tételeik alátámasztására. Ezek a homályos érzések éppen azáltal duzzadnak fel, hogy gyökereik és okaik nem láthatók. A félelem megnő, ha nem tudjuk mitől félünk. De mellette megnő az is, amit valamilyen formában mögéje állítunk – ez sorssá vagy istenné válik. Pontosabban, az a mechanizmus hat itt is, amely a vallás létrejöttében, illetve fennmaradásában játszik szerepet. Természetes most már, hogy ezek az érzések itt is a valláshoz vezetnek, és világos az is, hogy csak így vezethetnek a valláshoz. Az időleges jellegű kapitalista rendszerben csak azáltal válnak a félelmek és a szorongások „planetáris szintű" érzésekké, hogy tényleges okaik nem válnak világossá. A vallás egyik gyökere éppen az, hogy az ember még nem ura a társadalom menetének, s ez az egyik alapvető oka az egzisztencialista életérzéseknek is: a félelemnek, a hontalanságnak, a világ előtti idegenségnek s a világgal szembeni undornak. Az pedig, hogy ez a felfogás az okokhoz vezető utat elzárja, s ezáltal mindent irracionális talajra helyez, a legvilágo-

sabban elárulja polgári voltát. Elárulja továbbá reakciós voltát és ezen túlmenően tehetetlenségét is. Azt, hogy a polgárság nem tudja saját sorsát megváltoztatni, hogy ideológiája nem tud semmilyen kiutat mutatni, s harcol a nem polgári, tehát a forradalmi és proletár megoldás ellen.

Miután ezt a konklúziót levontuk, most már lezárjuk az egzisztencializmus első korszakának vizsgálatát.

III. AZ EGZISZTENCIALIZMUS MÁSODIK KORSZAKA

A francia egzisztencializmus kezdetei

Az egzisztencializmus második korszakában a francia egzisztencializmusé a vezető szerep. Mielőtt azonban e második korszak tárgyalásába kezdenénk, foglalkozni kell a francia egzisztencializmus kezdetével is. Ez a kezdet összekötő kapcsot jelent a két korszak között, nemcsak tartalmilag, de azért is, mert Franciaországba az egzisztencializmus még az első időszakban, vagyis a két világháború között tört be.

Az egzisztencializmus gondolatvilágát francia földön elsőkként nem franciák, hanem két orosz emigráns: Berdiaev és Chestov[53] képviselte. Ők, amint azt R. Garaudy kimutatta, egy átegzisztencializált Dosztojevszkijre támaszkodnak, vagyis a nagy orosz író nevével próbálnak hitelt szerezni maguknak. Persze az a tény, hogy ők sajátosan átértelmezték Dosztojevszkijt, eszmeileg kétségessé teszi a hivatkozás jogosságát.

Az említett két szerzőnél főképpen az irracionalizmus kap szabad teret, és különösen a szocializmusellenességük éles. Berdiaev egyenesen összekapcsolja az agnoszticizmust a szocializmusellenességgel. Így ír például: „Az objektív megismerés, amely visszautasítja az egzisztenciális szubjektum megismerését, mindig a megismerés szocializálója."[54] Ezzel a felfogással Berdiaev közvetlenül a megismerés társadalmi jellege ellen tiltakozik, de fogalmazásából a szocializmusellenesség is kibukkan.

[53] Nevüket francia helyesírással írjuk, minthogy évtizedekig Franciaországban tevékenykedtek és valamelyes jelentőségre is csak ott tettek szert francia nyelvű írásaik révén.

[54] *Berdiaev:* Cinq medations sur l'existence. Párizs 1936. 71. old.
Vö. *R. Garaudy:* Perspectives de l'homme. P. U. F. Párizs 1960. 46. old.

Az orosz emigránsok mellett és után a francia egzisztencializmust elsősorban *Gabriel Marcel* (1889–) képviseli, akinél ez a koncepció vallásos színezetet ölt és leginkább Jaspersével rokon. Marcelnél megjelenik a világgal való szembenállás és számos más, ismert tétel is. Ha eltekintünk a nyelvezet- és megfogalmazásbeli eltérésektől, akkor kiderül, hogy az ő felfogása legfeljebb abban különbözik a többi első korszakbeli felfogástól, hogy nála nagyobb hangsúlyt kap az embernek emberhez fűződő kapcsolata. Ez pozitív kapcsolat, amely azonban a vallási szeretetre épül. Ebből következik szerinte, hogy ez nem társadalmi jellegű viszony. S így szükségképpen misztikussá alakul át. Végül a két álláspontot az is megkülönbözteti, hogy Marcelnél a vallási, mint a tételes vallásnak – pontosabban a katolikusnak – megfelelő koncepció jelentkezik. Így itt a vallási kapcsolódás már egy konkrét egyházhoz vezet és az egyháznak az elfogadását eredményezi. Ez pedig végül is betetőzi az egzisztencializmusnak a valláshoz való kozeledését. Ennek következménye azután, hogy a tételes vallás és az egyház talaján állva, egyúttal elhatárolja magát az egzisztencializmustól is. Így ma már ő, aki az egzisztencializmus terminust kitalálta, azt mondja, hogy ő nem egzisztencialista, hanem neoszokratikus, illetve katolikus szokratikus. (Ezért G. Marcel inkább a katolikus filozófia körébe tartozik, mint az egzisztencializmuséba. Azért említettük mégis itt, mert történeti szerepe így kívánta.)

A francia egzisztencializmus e korai képviselőivel csak igen kevéssé foglalkoztunk, de ennek az az oka, hogy gondolkodásuk közvetlen hatása kicsi volt. A francia egzisztencializmus helyzete valójában csak a második világháború után változik meg, amikor ez a filozófia divattá válik. Ez azonban már a sartre-i egzisztencializmus korszaka.

Az egzisztencializmus történetében J.-P. Sartre[55] fő munkája, *A Lét és a Semmi* jelentette a fordulópontot.

Ez a mű, amely a francia egzisztencializmus bibliájává vált, bontja ki legtisztábban azt, amit sartre-i egzisztencializmusnak lehet nevezni. Mi is jellemzi ezt az egzisztencializmust?

Természetesen vizsgálatunk során csak a fő kérdéseket érinthetjük, és ezért három problémakört emelünk ki. 1. a lét és a semmi viszonyát, ami lényegében az emberi szellem, illetve a

[55] Jean-Paul Sartre élete és művei: Sartre 1905. június 21-én született Párizsban. Apja tengerésztiszt volt. Miután elvégezte az École Normale Superieure-t, Le Havre-ban és Laonban középiskolában tanít, majd pedig 1951-ig a párizsi Lycée Condorcet filozófiatanára. A 30-as évek elején Berlinbe megy tanulmányútra az ottani Institut Français-ba. Itt ismerkedik meg behatóbban Heidegger műveivel. 1939-ben bevonul katonának, majd 1940-től 41-ig német hadifogságban van, ahonnan csalással sikerül kiszabadulnia. Párizsba visszatérve *„Szocializmus és Szabadság"* névvel ellenállási csoportot szervez, ez azonban rövid életű. Az ellenállásban való részvétele nem szűnik meg és később bekapcsolódik az illegális írókomité (CNÉ), majd a szintén illegális színházi bizottság (CNTh) munkájába. Az 1942-ben előadott *A legyek* című színdarabja nyílt felhívás az ellenállásra. A felszabadulás után megalapítja a *Les temps modernes* c. folyóiratot (1946), amelynek mind a mai napig igazgatója. Aktív részese a békeharcnak és a franciaországi fasizálódási törekvések elleni küzdelem egyik élharcosa. Jelentős szerepet játszott az algériai háborúval szembeforduló mozgalmakban is. 1962-ben megválasztották az Európai Írók Közösségének elnökévé.

Főbb filozófiai művei: L'imagination (A képzelet, 1936); L'imaginaire (A képzeletbeli, 1940); Esquisse d'une theorie des emotions (Az érzelmek elméletének vázlata, 1939); L'Être et le Néant (A Lét és a Semmi, 1943); Critique de la raison dialectique I. köt. (A dialektikus ész kritikája, 1960). Főbb tanulmányai: Situations I-IV. (Helyzetek 1–3; 4. 1947–49; 1964). Irodalmi munkák: Próza: La nausée (Az undor, 1938);Le mur (A fal, 1939); Les chemins de la liberté I–III. (A szabadság útjai, 1945). Színdarabok: Les mouches (A legyek, 1942); Huis clos (Zárt tárgyalás, 1944); Morts sans sépultre (Temetetlen holtak, 1946); La putain respectueuse (Tisztességtudó kurva, 1946); Le Diable et le Bon Dieu (Az ördög és a Jóisten, 1951); Les séquestrés d'Altona (Altonai foglyok, 1960) és mások.

Magyarul megjelentek: Humanizmus-e az egzisztencializmus?; Zsidókérdésről; Descartes a szabadságról; A szabadság útjai I.; Férfikor; A vezér ifjúsága (elbeszélések); Temetetlen holtak; Tisztességtudó utcalány; Főbelövendők klubja; Altonai foglyok.

lélek kérdéseit jelenti; 2. az egyén viszonyát a többi egyénhez, a Másikhoz, vagyis az embernek emberhez való viszonyát, és végül 3. a szabadság kérdését. Már most meg kell azonban jegyezni, hogy ez a harmadik probléma jelenti a sartre-i koncepció központi magvát.

Sartre terminológiája

Mielőtt hozzákezdenénk a részletes taglaláshoz, egyet-mást előre kell bocsátanunk. Először is meg kell említeni a sartre-i terminológia sajátosságát. Sartre gyakran él a hegeli szóhasználattal rokon kifejezésekkel (pl. önmagában létező, önmagáért létező[56] stb.). Ám ezeket más tartalommal tölti meg, ezért ezekre nem is alkalmazhatók a magyar Hegel-irodalomban használatos kifejezések, a sartre-i fogalmakat másképpen kell fordítanunk. Hasonló a helyzet a Heideggertől eredő terminusokkal. E formai megjegyzés mellett tartalmi észrevételeket is kell tennünk, mindenekelőtt az egzisztencia fogalmával kapcsolatosan.

Az egzisztencia

Mit jelent Sartre-nál az egzisztencia fogalma? Ismeretes, hogy Sartre bizonyos fokig Heideggerből indul ki, és ez itt is érezhető. De csak kiindulásról van szó és nem többről. Hogy csak ennyiről, azt mi sem bizonyítja jobban, minthogy Heidegger igen határozottan elhatárolta magát a sartre-i „továbbfejlesztéstől". Sartre maga elveti a látszat és a lényeg szétválasztását, s ebben a fenomenológia hatása is tükröződik. Ő is azt mondja, hogy semmilyen lényeg nem előzheti meg a létet. Vagyis előtérbe emeli az egzisztencia fogalmát. Ez azonban nála már nem jelent mást, mint a konkrét, tényszerű és tényleges egyedi létet, ami semmilyen misztikus tartalmat nem foglal magába, mint pl. Jaspersnél vagy bizonyos fokig Heideggernél. Nála tehát az egzisztencia nem is jelent mást, mint az ember tényleges létét, a dolgokat úgy, ahogy vannak, magát a valóságot.

[56] Franciául: en-soi és pour-soi.

A megismerés

Előre kell bocsátanunk azt is, hogy a megismerés kérdése számára nem központi kérdés. Őt is, hasonlóan Heideggerhez, maga a létezés érdekli elsősorban. Problematikája így mindenekelőtt ontológiai. Mégsem tud a megismerésre vonatkozó kérdések elől kitérni. Ezen a téren azonban lényegében a fenomenológia jut szóhoz, abban a formájában, ahogy azt Heidegger filozófiájának tárgyalása előtt felvázoltuk. Így erre most nem szükséges kitérni, elég ha csak utalunk az előzőkre.

Ateizmusa

Végül pedig hangsúlyoznunk kell, hogy Sartre egész filozófiájának alapvető vonása a határozott ateizmus. Ő az embert is és e világon mindent istentől, sőt minden misztikától mentesen akar magyarázni. Csak azt hajlandó elismerni, ami ténylegesen létezik az emberben és ami rá jellemző. Sartre-tól nemcsak a jaspersi vallásos misztika idegen, de a heideggeri létmisztika is. Ennek következtében nála nem jelentkezik az irracionalizmusnak és az agnoszticizmusnak az az összeolvadó köde, ami a jaspersi felfogást elborítja. Az eddig elmondottakból világosan kiderül, hogy Sartre nézetei egészen más jellegű összképet mutatnak, mint amilyen a jaspersi vagy heideggeri egzisztenciál-filozófia. Azt is mondhatnók, hogy a sartre-i világnak egészen más az atmoszférája. De ez majd csak a tárgyalás során válik világossá.

A lét és a semmi viszonya

A lét[57] és a semmi[58] viszonyában nála, ha jól megfigyeljük, az anyag és a szellem viszonya húzódik meg. Így itt mindjárt a filozófia egyik alapvető kérdésébe ütközünk. És e fogalmaknak a fenti párhuzama elárulja, hogy a lét valójában az anyagra utal, a szellemre pedig a semmi. Vizsgáljuk meg előbb a létet, vagyis Sartre-nak az anyagi világról kialakított képét.

[57] L'être.
[58] Le néant.

A dolgokra Sartre szerint az jellemző, hogy ezek teljesen azonosak önmagukkal. Ezért létükön belül nincsen hasadás, és a lét teljesen kitölti őket. A dolgokban így nincsen semmi, ami más lenne, mint a dolog maga, ami különbözne, ami idegen lenne tőle. Ezt az önmagában teljes létet, ezt az önmagával való teljes azonosságot Sartre önmagában létezőnek[59] nevezi. Az önmagával való azonosság, minthogy kitölti a létet, teljességet is jelent. Továbbá az azonosságból eredően, a dolog minden tulajdonságával egyformán az, ami. Sartre szerint a dolog létében nincsenek objektíven különböző értékű lényegi és nem lényegi tulajdonságok. Ilyen megkülönböztetést csak a szemlélet alakít ki, és ezek nem az objektumnak önmagában adott sajátságai. Sartre felfogásából következik továbbá az is, hogy minden dolog önmagának teljesen „elégséges", tehát minden dolog önmagában zárt. A világ mint egység ezen az alapon már csak a szemlélet terméke lehet, mert csak ez fűzheti össze az önmagukban létező, önmaguk számára kielégítő dolgok széthulló sokaságát. Az említett jellemvonás alapján világos, hogy Sartre kizárja az objektív világból a dialektika lehetőségét, sőt még a mozgás bármilyen formájának elfogadása is kétségessé válik. Amit Sartre mégis elismer, az csupán az anyag eloszlásának változása, de semmiképpen valamilyen belsődleges mozgás. Ez érthető is, hiszen ha ez utóbbit elfogadná, fel kellene adnia az önmagával való azonosságról szóló tételét. Az ismertetett koncepcióban a mozgás és a fejlődés csak a szemlélet terméke, mert ez az, ami az önmagukban létezőknek eloszlási változásait mozgásként fogja fel, és a maga által felállított szempontokhoz mérve, az említett változást fejlődésnek tekinti.

Világos, hogy itt egy, a világra vonatkozó, lényegében metafizikus módszernek megfelelő szemlélettel van dolgunk.

Az elmondottakból kiderül, hogy itt Sartre felfogásában egy megoldhatatlan ellentmondás jelentkezik. Hiszen az említett repartició-változás is mozgás. Ha nem akarunk a világon kívüli mozgatóhoz, vagyis isten fogalmához eljutni, akkor fel kell ad-

[59] En-soi.

nunk a sartre-i koncepció erre vonatkozó részét, és el kell fogadnunk az önmozgást. Az önmagában létező fogalma így akaratlanul és rejtve, mégis kényszerűen isten létére utal. Isten létét viszont Sartre explicite és határozottan tagadja.

A semmi, a szellem, az önmagáért létező

Az önmagában létező Sartre szerint a létnek csak egyik formája. Ettől eltérő az, amit ő önmagáért létezőnek nevez.[60] Ez az ember világa, a szellemé. Az ember világa, a szellem, eltérően a dologi világtól, nem ismeri az önmagával való teljes azonosságot. Az ember és a szellem, az önmagáért létező, egyszerre önmaga és nem önmaga, önmaga is és más is, mint önmaga. Az önmagával való nem azonosságnak, Sartre szerint több oka van. Az egyik és legmélyebb az, hogy az emberben bizonyos kettősség létezik, amit az anyagi lét és a szellem testesít meg. A szellemi oka pedig nem önmagában, hanem önmagán kívül, az anyagiban van. Sőt kétszeresen van meg az anyagiban. Általánosságban maga a szellemi az anyagi létre épül és annak mintegy negációja. Ennyiben a szellem mint olyan, önmagán kívüli ok is. De maga a konkrét gondolat, amely a valóságot tükrözi (ha fenomenológiailag értelmezve is), ennek a konkrét valóságrésznek vagy dolognak a tükrözése, és mint ilyen, ennek a konkrét valóságnak a negációja. Ennyiben a konkrét forma létének alapja a rajta kívül létező tárgy. Vagyis a gondolat, mint nem anyagi különbözik az anyagtól (mint tükrözés a tükrözöttől). De éppen az, amihez viszonyítva más, határozza meg létét, az ami őt mintegy létrehozza. Ebből ered most már az is, hogy ő nem azonos önmagával, mivel ő valami önmagán kívül levőnek a negációja, bizonyos értelemben terméke.

[60] Pour-soi.

Abból, hogy a gondolat nem anyagi, Sartre nem azt következteti, hogy más valami, hogy itt valamilyen második szubsztanciával lenne dolgunk. Sartre szerint ugyanis valósággal, valóságos léttel csak az anyag bír és ezen az anyagon kívül nincsen semmi.[61] Mi tehát akkor ez az önmagáért létező, ami mégsem anyag? Éppen ez a *Semmi*.[62]

Így a szellem általában mint szellem az anyagnak semmije, és a konkrét gondolat ezen kívül még a konkrét tárgynak is a semmije.

Ez a sartre-i koncepció azonban még tovább bonyolódik, mert mindaz, amiről eddig szó volt, csak a tudatra vonatkozott. De létezik az öntudat is, vagyis a tudatra vonatkozó tudat. Ahogy a tudat az anyagnak semmije, ahogy valamilyen konkrét dolog tudati képe ez utóbbinak a semmije, úgy a tudatra vonatkozó tudat a tudatnak a semmije lesz. Ez pedig azt jelenti, hogy mivel a tudat maga valaminek a semmije, az öntudat a semmi semmije.

Mit takar ez a Semmiről való elmélkedés? Védekezés azellen, hogy a tudatot, mint szubsztanciát kényszerüljön felfogni. Ennyiben védekezés az idealizmus ellen is. Ha azonban jobban megnézzük, kiderül, hogy ez a védekezés sok ellentmondást tartalmaz, és nem sikerül. Mert, ha a semminek nem tulajdonítunk létet, akkor az nem létező és nem is mondhatunk róla semmit – eltűnik, s az, amit róla mondtunk, az is semmivé válik. Tehát nem tudja betölteni azt a funkciót, amit Sartre neki szánt. Hogy ezt betölthesse, akaratlanul is léttel kellett felruházni, tehát ha valaminek fogjuk fel, akkor léttel felruházva akaratlanul is szubsztanciává tesszük. Ezzel pedig megjelenik az anyagtól független lélek és szellem, és a koncepció dualizmusba fordul. Végeredményben tehát a sartre-i megoldás csak a megoldás látszatával bír. Ebben a koncepcióban a tudat mint semmi, elkerülhetetlenül létet nyer és így a döntés elodázása mögött mégis negatív

[61] Rien.
[62] Néant.

döntés húzódik meg, vagyis a szubsztanciális lélek felfogásának rejtett formája. Ez pedig idealizmus.

Továbbá Sartre szeretné – és ez manapság polgári korokben igen divatos igény – áthidalni a materializmus és az idealizmus ellentétét. Az említett Semmi-elmélet ezt célozza. Am kiderült, hogy – ami várható is volt – ez a kísérlet kudarccal végződött. Kudarccal, mert az ingadozás, a nyílt állásfoglalás elodázása semmiképpen sem megoldás és nem áthidalás. Sartre nézete különben – igaz, nem első percben láthatóan – a semmiről szóló nézet megtévesztő leple alatt, végül is a különálló szellemi szubsztancia felfogását jelenti. (Másképpen az egész elmélet semmivé válna.) Így azután ez a kísérlet – ami mint mondottam, várható volt – mint az idealizmus egyik rejtettebb formája lepleződik le.

Védekezni ezellen csak úgy lehetne, mint ahogy általában csak úgy lehet megoldást találni, ha a tudatot az anyag mozgására vezetjük vissza. Ha azonban ezt tesszük, akkor nyilván fel kell adni az önmagában létezés fogalmát és el kell jutni az anyagi világ dialektikájához. A sartre-i koncepció különben még egy ellenvetést vált ki. Ugyanis, ha el is fogadjuk az ő felfogását, akkor is felmerül az a kérdés, hogy a semmizés képessége honnan ered. Kiderül az is, hogy ez a semmizés nyilván az anyag képessége. De honnan ered az anyagnak ez a tulajdonsága? Ha nem fogadunk el semmilyen szellemi szubsztanciát, és nem fogadjuk el a teremtés gondolatát, a felvetett kérdésre csak egy válasz lehetséges, az, hogy ez a képesség az anyag mozgásából ered.

Ezzel megint eljutottunk a sartre-i koncepció belső alapellentmondásához, illetve annak egy új változatához. Nem lehet az anyag mozgását és a szellemi szubsztancia létét egyszerre tagadni. Az önmagáért létező állítása végső fokon az ateizmussal kerül összeütközésbe.

Végül még valamire fel kell hívni a figyelmet, ami hasonlóképpen a sartre-i koncepció belső tarthatatlanságára utal. Láttuk, hogy a tudat egyaránt semmizi saját testét és a külső objektív valóságot, s ezáltal mindkettőtől elhatárolja magát. Ebből azonban két összefüggő következmény vonható le. Minthogy a Sartre által megfogalmazott semmizés a tudat konstitutív, önmagát létrehozó lényege, s minthogy ez egyformán kiterjed mind az egyéni testre, mind az anyagi világ egészére, következik, hogy az egyéni

tudat egyformán tudata az egyéni testnek és az anyagi világ egészének. Ha ugyanis a tudat semmizi a világot, akkor az a világnak semmije is, ez pedig azt jelenti, hogy a világnak tudata. Ezzel az egyéni tudat, ha úgy tetszik az egyéni szellem, a világ tudatává, vagyis világszellemmé válik, az előzőeknek megfelelően ugyanis a test az egész világgal azonosul. Az anyagi világ az én testem. Maga Sartre is mond ilyet: „Az [a test] másrészről azonosul az egész világgal."[63]

Mindez szembeszökően abszurd és teljesen ellentétes a legegyszerűbb tapasztalattal. Ebből azonban kiderül az is, hogy itt valójában idealista koncepcióról van szó. Az pedig, hogy az egyéni tudat világtudattá duzzadt, azt is jelenti, hogy itt szubjektív idealista nézetek keverednek a sartre-i idealizmussal.

A hiányelmélet

De vizsgáljuk tovább Sartre nézeteit. Ugyanis annak, amit Sartre az önmagáért való létről, az önmagával való nem azonosságról mond, van további vonatkozása is. Az, hogy az ember s a tudata nem önmagában teljes lét, az azt is jelenti, hogy hiányos lét. Olyan lét, amely mindig csonka. Eszerint az embernél ez a teljesség-hiány mindig konkrét vonatkozásban jelenik meg. Az ember azonban teljességre törekszik. Ez a teljességre való törekvés válik, a hiányhoz kapcsolódva, cselekedeteinek alapjává. Tehát az alap mindig a teljesség képe és a ténylegesen meglevő nem teljesség közötti ellentmondás – a közvetlen húzóerő pedig az ebből eredő hiányérzet. Ezeknek megfelelően tervezi és veti ki[64] az ember a maga létét és cselekedetét. De a teljességet az ember nem tudja megvalósítani; ez lehetetlen, éppen belső lényegéből, annak kettősségéből, az önmagával való nem azonosságból kifolyólag. Viszont fordítva: ebből ered az önmagával való nem azonosság konkrét formáinak állandó megléte. Ez az, ami az emberi létet állandóan mozgásban tartja. És ez, Sartre szerint, az emberi lét dialektikájának kulcsa. Van azonban itt még valami. Arról van szó ugyanis, hogy az, ami mozgató, az a töké-

[63] *Sartre:* L'Être et le Néant. Párizs 1943. 372. old.
[64] Projeter; pro-jet.

letesség képe, mégpedig minden szinten konkrét formában. De ez a konkrét tökéletességkép, ami felé az ember tör, nem utal-e bennünket a platoni idea-világba? S itt megint fölbukkan az idealizmus kísértete.

A törekvés az önmagával való azonosságra azonban nemcsak ebben a formában jelenik meg, hanem abban is, hogy az ember önmaga létének megalapozójává akar válni. Vagyis az önmagáért létező tudat, amelynek alapja önmagán kívül van, tehát az önmagában létezőben, arra törekszik, hogy alapja önmagában legyen és így átalakuljon önmagában létező önmagáért létezővé. De az önmagával azonos lét – folytatja Sartre – ebben a formában megtörné a tudatot. Így az embernek ez a törekvése soha nem vezethet eredményre. Szerinte az ember olyasmire törekszik, ami ha megvalósulna, azt jelentené, hogy az ember istenné válna, mert az önmaga alapját képező tudat-lét fogalom az isten fogalmával azonos. Ez az emberi törekvés éppen úgy lehetetlenség Sartre szerint, mint ahogy lehetetlenség az isteni lény léte.

Ebben az utóbbi fejtegetésben kétségtelenül van egy reális mag. S ez az, hogy az ember tényleg arra törekszik, hogy megvalósítsa az önmagával való azonosságot. Ez egyéni szinten is igaz, de a kérdés a maga valóságában elsősorban társadalmi. Az ember ténylegesen arra törekszik, hogy megszüntesse az önmagától való idegenséget, vagyis az ember elidegenedettségét. Az elidegenedés, illetve az elidegenedettség azonban a társadalmi helyzet terméke. Így ezt az ember csak társadalmi küzdelemmel tudja feloldani, azáltal, hogy saját sorsának, a történelemnek urává válik. Ezzel válik az emberiség önmaga létének meghatározójává úgy, hogy a történelem törvényei megszűnnek az ember hatalmán kívül állónak lenni. Ennek megvalósítása – ami egybeesik a kommunizmus megvalósításával – eredményezi, hogy az egyes emberek egyedi léte is olyan lesz, hogy számukra realitássá válhat az önmagával való azonosság. Vagyis, hogy egyéni szinten se kényszerüljön az ember olyan életre, amely idegen tőle.

Sartre ezt a konkrét törekvést észreveszi, de ezt az emberi létből mint olyanból, az anyagi és a szellemi viszonyból próbálja levezetni. Csakhogy ezt így örök jelenséggé nyilvánítja. Ennek következtében elmélete, akarata ellenére, megakadályozta a társadalmi megoldás meglátását és megkeresését.

A sartre-i koncepció ugyanakkor sokszorosan eltorzítja a kérdést azáltal, hogy olyan vonatkozásokat állít, mint az önmegalapozás *abszolút* igénye, amivel az embernél a valóságban nem lehet találkozni. És itt a valójában nem is létező kérdés nyilvánvaló megoldhatatlanságát kiterjeszti a megoldható és létező kérdésre, mégpedig azzal, hogy alapként a konstruált kérdést fogja fel. Mindezt pedig azért állítja így fel, mert erre kényszeríti őt az, hogy az egész problémát nem látja és nem tudja társadalmi vonatkozásaiban, a társadalmi valóságba helyezett ember szemszögéből nézni.

Az Egyén és a Másik

De miért nem tudja? Ez az egzisztencializmus alaptételéből ered, amely az egyént csak mint egyént hajlandó felfogni. Ez megtalálható Sartre-nál is, és az egyén és a másik egyén viszonyának vizsgálatánál domborodik ki legpregnánsabban.

Sartre idevágó elemzéseinek kiindulópontja az, hogy az egyén tudatformái között vannak olyanok, amelyek kétségtelen bizonysággal utalnak a másik ember tőlünk függetlenül létező voltára. Ezek közül ő konkrétan a szégyenérzetet boncolgatja. Bármennyire helyes is Sartre-nak ez a tétele, már ezen a ponton is jelentkezik az egzisztencializmus korlátozó hatása abban, hogy Sartre éppen az említett tudatformák vizsgálata során nem veszi észre, hogy ezek, és közöttük a szégyenérzet is, nemcsak a másiknak mint embernek objektív létezésére utalnak, hanem már magukban foglalják a másik ember társadalmi jellegének, sőt az én társadalmi jellegének bizonytalanságait is. Magukban foglalják továbbá az énnek, a másik emberhez való kapcsolatában alapvető erővel jelentkező társadalmi jelleg bizonyságait is. Ezeket azonban, mint mondottam, Sartre elhanyagolja és nála a másik ember is, és az én is, csak mint izolált egyén jelentkezik, és csak ezen a síkon vannak egymással kapcsolatban. A kettő viszonyának a sejtje Sartre szerint a pillantás,[65] amellyel a másik ember, azaz a Másik[66] engem néz, sőt már az is, amellyel a világot nézi.

[65] Regard.
[66] Autrui.

A fenomenológiai koncepció szerint Sartre úgy véli, hogy a világot az én szemléletem, látásom, azaz pillantásom fogja egységbe, az változtatja a dolgok sokaságát egységes és összefogott világgá, amelynek vonatkozási központja én vagyok. Amikor a Másik ugyanazokat a dolgokat szemléli mint én, akkor ő is kialakítja „a világot" a maga számára. Ezzel viszont megbontja az általam kialakított kép egységét, mert a világnak mint olyannak ekkor egy új centruma keletkezik, amely rajtam kívül létezik.

És már itt is kibukkan a sartre-i koncepció sajátos ellentmondásossága. Mégpedig ott, ahol a szubjektívet objektívvé változtatja. Hiszen a belső világképet a Másik pillantása csak akkor bonthatja meg, ha ez a világkép rajtam kívül is létezik. Tehát ha nemcsak világkép-alkotásról, de valójában objektív egység létrehozásáról is szó van, ha úgy tetszik, világteremtésről a szemlélet által. A szubjektív szemlélet ilyen materializációja kétségtelenül a szubjektív idealizmus kapuit nyitja meg, még ha Sartre ezellen a leghevesebben tiltakozik is.

Az egyénnek a Másikhoz való viszonya a fentiekben kétségtelenül konfliktusként jelentkezik. De a közöttük levő konfliktus akkor bomlik ki még inkább, még teljesebben, ha ezen túlmenően a közvetlen kapcsolat is létrejön az egyén és a Másik között. Ez a közvetlen kapcsolat ismét a pillantás síkján jelentkezik először.

A Másik ugyanis pillantását énreám is irányítja, ezáltal beépít a maga világképébe és ezzel engem mintegy tárgyiasít. A tárgyiasítás, az objektummá tétel, Sartre szerint megfoszt szubjektív mivoltomtól, vagyis belső lényemtől. Ennek egyik konkrét formája az, hogy a Másik rólam ítéletet alkot, mégpedig olyat, amelyet nem ellenőrizhetek és nem befolyásolhatok, de amelyet mégis vállalok, mert vállalnom kell. Ezzel bizonyos fokig megfoszt önmagamtól.

Ez az okfejtés már eleve a szubjektivizmus felé mutat. Arról van ugyanis szó, hogy Sartre nem veszi észre a magam létének objektív jellegét. Ő az ént pusztán szubjektívumnak fogja fel és nem tekinti a világban létező objektívumnak. A ténylegesen létező objektivitásom az, amit a Másik meglát. Sartre azonban

csak a szubjektivitást tartja szem előtt, és így a Másik által látott objektivitás objektiválássá és elidegenítéssé válik.

Mindebből az következik, hogy az én arra törekszik, hogy az elidegenített, objektummá tett önmagát visszanyerje, azaz szubjektivitását megvédje. Ennek érdekében valamilyen egységet keres a Másikkal, illetve ezt a másikat mintegy asszimilálni akarja. Sartre szerint úgy akarom a magam-létét, hogy ebben benne legyen a Másik is, mint önmagam lehetősége. A Másikat nem tárgyiasítva, nem objektumként akarom magamba foglalni, mert ha ezt teszem, akkor megfosztom őt a pillantástól, tehát éppen attól, ami engem tárgyiasítana, és így az egész törekvés nem azt eredményezné, amit akar. A Másikat Sartre szerint, mint szubjektumot akarom magamba olvasztani, végeredményben a másik szabadságát akarom asszimilálni. „Önmaga számára lenni a másik . . . – ez az elsődleges értéke a másikhoz való viszonynak".[67] Mindezt konkrét formában akarom elérni, ami azt jelenti, hogy mindig egy adott Másikat akarok magammá tenni, magammal azonosítani. Ez a törekvés, mondja Sartre, ismét olyan, aminek megvalósulása isten fogalmának a megvalósulását jelentené. Mivel azonban isten lehetetlenség, ezért az említett törekvésem sem vezethet eredményre. De ez a törekvés, bár lehetetlenségre irányul, mégis mindig megvan, sőt Sartre szerint ez az alapja minden olyan emberi cselekedetnek, amelyik a másik emberre vonatkozik. És Sartre mind a szerelmet, mind a gyűlöletet ennek megfelelően próbálja magyarázni. Itt megint találkozunk a sartre-i torzítással, ami abszolutizálás útján történik. Kétségtelen ugyanis, hogy ebben a vonatkozásban is észrevesz valami reálisat: az emberek egymáshoz való viszonyának elidegenedését, és azt ami ebből ered, hogy az egyik ember a másik embert tárgyként kezeli. Igen ám, de itt is alapvető hibaforrásként jelentkezik a társadalmi vonatkozások elhanyagolása. Ezért nem veszi észre, hogy az elidegenedés elsősorban társadalmi jelenség, aminek következtében azt valami örök emberiben kénytelen keresni. Így viszont magát az elidegenedést is örök emberivé teszi. Hibájának másik forrása az objektumnak és az objektív jellegnek az az összekeverése, amire korábban utaltunk.

[67] *Sartre:* L'Être et le Néant. Id. kiad. 432. old.

A fentebb vázolt elméletből következik Sartre-nak az az állítása, hogy az embernek a másik emberhez való viszonya a konfliktus. Az emberek közötti minden viszonynak mindig a konfliktusra kell épülnie, mert szerinte a konfliktus magából az emberi létből fakad. Továbbá, ez a konfliktus mindig megvan és sohasem oldódhat fel. Az emberek közötti ontológiai jellegű konfliktusból próbálja azután Sartre *A Lét és a Semmi* c. művében az osztályellentétek létét is magyarázni. Ezzel elködösíti az osztályviszonyok realitását, sőt lehetővé tesz olyan veszélyes nézeteket is (ha ezt Sartre így nem is fogalmazza meg), hogy az osztályviszonyok szükségszerűen örök jellegűek.

Ebben a koncepcióban világosan a – szűken vett – polgári világ bizonyos abszolutizálása rejlik. Azé a polgári világé, amelyben mindenki mindenkinek ellensége, amely az emberek közötti általános harc világa – ez jelentkezik itt, mint örök emberi. Tehát egy sajátos helyzetet Sartre egyetemesnek nyilvánít. Ezzel viszont éppen azt abszolutizálja, amivel ő maga őszintén szemben áll. Az ugyanis nem kétséges, hogy Sartre maga élesen szemben áll a polgári társadalommal. Csakhogy ennek a szembenállásnak az alapja mégis a polgári szemléletből ered. És éppen ebből következik végeredményben Sartre minden ellentmondása és kettőssége. Erre a későbbiekben még visszatérünk.

Mit jelent az, hogy Sartre a szűken vett polgári világot abszolutizálja? Ez a polgári világ nem a polgári társadalom egésze, csak annak uralkodó osztálya. A tőkés társadalom másik legfontosabb osztályánál éppen ellentétes tendencia jelentkezik nyíltan, alapvetőként. Azt hogy nyíltan, külön is ki kell emelni, mert a burzsoázián belül a „mindenki mindenki ellen" olyan tendencia, amely mögött egy másik is meghúzódik, amely a burzsoá osztályérdek alapján összefűző hatású. Végeredményben csak egyetlen momentum kiragadásáról van szó, amelyet Sartre általánosít. Ez olyan momentum, amely a legélesebben éppen a felszínen jelentkezik. Azt is mondhatjuk, hogy Sartre valójában a felszínen látott polgárit általánosítja, vagy más szavakkal, a burzsoá lét realitásának egyik elemét abszolutizálja. Ez az egyoldalúság kétségtelenül torzítást jelent, mégpedig olyan torzítást, amely a pol-

gári szemléletre vezethető vissza, és amelynek az alapja a társadalmi valóság mélyreható elemzésétől való elzárkózás.

Az emberek közötti szükségszerű konfliktusnak van azonban még egy oldala. S ez azzal függ össze, hogy az egzisztencializmus szerint a szubjektivitás önmagában teljesen szabad. Ebből a szabadságból ered az, hogy a Másik engem objektumként kezelhet, és megfoszthat a magam szabadságától. Védekezésem ebből a szemszögből nézve a magam szabadságának megvédését jelenti. Következésképpen a konfliktus a szabadságok közötti konfliktus is, és Sartre szerint az emberek között éppen azért alapvető a konfliktus, mert a szabadság az emberi léttől elválaszthatatlan. Ezzel eljutottunk a sartre-i emberkép és a sartre-i koncepció központi kérdéséhez, a szabadsághoz. Nyilvánvaló, hogy miután ez a központi kérdés, ennek tisztázása nélkül az eddig elmondottak sem lehetnek teljesen világosak.

A sartre-i szabadságelmélet

Hogyan fogalmazza meg maga Sartre a szabadságra vonatkozó nézeteit? Így ír: „Lenni az önmagáért létező számára nem más, mint semmizni azt az önmagában létezőt, ami ő maga. Ilyen körülmények között a szabadság nem lehet más, mint éppen ez a semmizés. Ezáltal szabadul ki a önmagáért létező létéből, mint lényegéből."[68] Ez a semmizés, mivel Sartre-nál a semmi bizonyos értelemben a tudatot jelenti, nem más, mint valaminek a tudativá válás formájában történő negációja. Ez a negáció önmaga tagadását jelenti, vagyis az önmagától való elszakadást. De mi ez az önmaga? Elsősorban önmaga, mint önmagában létező, vagyis az, ami nem ő maga, de ami neki alapja és ami őt meghatározza. Az őt meghatározó anyagi valóságtól való elszakadás képezi tehát a szabadság alapját. Az öntudat síkján azonban ez az elszakadás a tudattól való elszakadást is jelent, tehát a saját tudathoz viszonyított szabadságot is. Idézzük ismét Sartre szavait: „Ha a tagadás a világba az emberi-realitás[69] által jut, akkor ez olyan

[68] *Sartre:* L'Être et le Néant. Id. kiad. 515. old.

[69] Az emberi realitás Sartre-nál bizonyos fokig azonos az önmagáért létező fogalmával, bár valamivel tágabb értelmű.

lény kell legyen, aki semmiző szakítást képes megvalósítani a világgal és önmagával."[70]

És: „Ennek a szakításnak az állandó lehetősége... egyet jelent a szabadsággal."[71]

Tehát szerinte a szabadság lényege, hogy az ember el tud szakadni (függetleníteni tudja magát) a világtól és önmagától; önmagától, vagyis a saját múltjától. Tehát ez a múlt nem determinálja se jelenét se jövőjét. Ezért az ember az, amivé önmagát teszi. Így alakítja ki azt is, ami a lényege. (Itt azután visszatér az a gondolat, hogy a lét az elsődleges a lényeghez viszonyítva.)

A sartre-i szabadság nem állapot, amit el kell, és amit el lehet érni. Nem cél, hanem adottság, mégpedig olyan, amely kikerülhetetlenül és kényszerítően megvan, tehát amelyről az ember lemondani sem tud. Mint Sartre többször is kijelenti, az ember szabadságra van ítélve.[72] És ezt a szabadságot semmi sem korlátozza és nem is korlátozhatja, csak maga a szabadság. Ezzel azt akarja mondani, hogy a szabadság egyedül a szabadságról való lemondásra nem vonatkozik. Hogy Sartre szerint a szabadság az emberi léttől elválaszthatatlan, az abból következik, hogy az emberi tudat nála éppen az említett semmizés, maga éppen a Semmi. Ebből az is következik, hogy a szabadság az emberi lét legmélyebb valója, mondhatnánk az emberi lét lényege. És ezt nem véletlenül fogalmazzuk meg így, hanem azért, hogy világossá váljék az az ellentmondás, amely az említett koncepció jellege és a között az egzisztencialista szemlélet között áll fenn, amely minden lényeget úgy fog fel, mint amit az emberi szemlélet utólagosan alakít ki. Mert Sartre az említettekben valójában nem is tesz mást, mint hogy éppen az általános emberi lényeget keresi és fogalmazza meg a maga sajátos felfogása szerint.

De menjünk tovább, és vizsgáljuk meg a szabadságelméletet további részleteiben. Sartre azt mondja, hogy az ember önmagát, céljait és létformáját szabadon, vagyis minden determináltság nélkül formálja, vagy az ő szavaival élve, ezeket szabadon választja. „Az emberi realitás számára létezni annyi, mint *magát*

[70] *Sartre:* L'Être et le Néant. Id. kiad. 514–515. old.

[71] Uo. 515. old.

[72] *Sartre:* A Lét és a Semmi 515. oldalán ez olvasható: „arra vagyok ítélve, hogy szabad legyek".

választani: semmi nem jön sem kívülről, sem belülről, amit *kaphatna* vagy *elfogadhatna.*"[73] Ez a magát választás mindenekelőtt a célok választása. „Az emberi realitás nem kaphatja céljait... sem kívülről, sem pedig egy feltételezett belső »természettől«. Ezeket választja."[74] E választott célokat szolgálja az akarat és ez képezi az ember létformájának gerincét. Amint Sartre mondja, az akarat nem teremti a célokat, hanem szolgálja azokat.

Miután így az emberi lét alapja az Én önkénye lett, és minden szál, ami ezt a külső világhoz vagy akár az Én saját múltjához kapcsolta, szétszakadt (illetve Sartre szétszakította) a választás, ami az emberi szabadságból ered, illetve ami annak lényege, nyilvánvalóan mindig előreláthatatlan, sőt megmagyarázhatatlan. „Az abszolút változás, amely születésünktől halálunkig fenyeget, állandóan előreláthatatlan és érthetetlen marad."[75] S mert ilyen, ezért szorongást szül. Sartre szerint az egzisztencialista szorongás végeredményben önmagam kiszámíthatatlanságától való félelem.

És ezen a ponton Sartre irracionalizmust visz be elméletébe, bárhogyan is védekezik ellene. Sartre ugyanis hevesen védekezik az irracionalizmus ellen. Állítása szerint csak azt akarja mondani, hogy amikor valamelyik saját cselekedetemet megértem, akkor már választottam is azt, mégpedig a megértés módjának megfelelő formában. Ezzel azonban nem tud az irracionalizmus elől menekülni. Itt tehát egy belső ellentmondás van, egyrészt az irracionalizmus felé ható egzisztencialista nézetek, másrészt Sartre határozottan irracionalizmusellenes magatartása kozott: s a két ellentmondás harcában az irracionalizmus győzedelmeskedett.

Ugyanakkor a sartre-i szabadságfelfogás erősen hajlik a szubjektivizmus felé is. Ez a szubjektivizmus alapjában voluntarisztikus jellegű. Ám Sartre ez ellen is hevesen védekezik, és éppen e védekezésnek egyik eszkoze a szituációra vonatkozó elmélete.

[73] *Sartre:* L'Être et le Néant. Id. kiad. 515. old.
[74] Uo. 519. old.
[75] *Sartre:* L'Être et le Néant. Id. kiad. 543. old.

Sartre ugyanis nem akarja sem a teljesen befeléforduló szubjektivizmust, sem a teljesen relativisztikus cselekedetértékelést vallani, de az emberi mindenhatóság miszticizmusát sem vállalja. A kiutat attól reméli, hogy szerinte a választás nem légüres térségben, hanem a valóságban történik. „A választás struktúrája szükségképpen feltételezi, hogy az a világban való választás. Egy választás, amely *semmiből indulna ki,* amely *semmi ellen* lenne választás, az semmit sem választana, és megsemmisítené magát mint választást."[76]

Az, amiben és amihez viszonyítva a választás történik, az a szituáció.[77] „*Szituációnak* fogjuk nevezni a szabadság kontingenciáját a világ létteljességében."[78] A választás tehát mindig adott körülmények között történik. Ezek *között* és ezek *ellen* a körülmények ellen választja az ember saját magát ilyennek vagy olyannak. Továbbá ezek a körülmények magukba foglalják a múltat és a környezetet, a választó helyét a világban és az emberek között. A szituáció Sartre szerint nem valami szubjektív dolog, hanem az objektív dolgok objektív léte: „Egy létező vagyok más létezők *közepette.*"[79] A dolgok számomra szituációt jelentenek azáltal, hogy választok, vagyis hogy a dolgokat meghaladom, azokkal szembeszállok, azoknak értelmet adok stb.

Itt a szituációnak megint kettős értelme van. A valóságot akarja kifejezni, a választás alapját, anélkül, hogy bármiben is determinálónak tüntetné fel. A homályos kettősség azonban itt sem old meg semmit, mert világosan kell látni, hogy a szituáció nála nem a társadalmi valóságot jelenti. Lényege az, hogy itt az izolált ember áll szemben minden rajta kívülivel, sőt továbbmenve a szubjektivitás áll szemben az objektivitással. És ezen belül szó van a saját múlttal való szembenállásról is, amiben újból megjelenik az egyénnek mindennel (és mindenkivel) való

[76] *Sartre:* L'Être et le Néant. Id. kiad. 559. old.

[77] Ha van is ebben a vonatkozásban bizonyos rokonság Heideggerrel (a választás vonatkozásában), Sartre felfogása eltér ettől, különösképpen a szituáció elméletében.

[78] Uo. 568. old.

[79] *Sartre:* L'Être et le Néant. Id. kiad. 633. old.

szembenállása. Így az az elmélet, amely a szubjektivizmus ellen szeretne védekezni, maga is szubjektivizmushoz vezet. Ennek egyik oka az ezzel összefüggő indeterminista jelleg, az, hogy ez a választás végül is semmilyen belső vagy külső tényezőtől nem lehet determinált, hogy az éppen mindig a szituációval való szembefordulást jelenti. Hogy egész világosan fogalmazzunk – a szituáció nem más, mint éppen az, amitől az ember a választás által elszakad. A valóság így csak az marad, aminek a hatását Sartre tagadja, és amitől az emberit elszakítja, és amivel szembeállítja azt. A választás éppen ez a szembefordulás. A szituációelmélet így az indeterminista-voluntarisztikus idealizmus vonásait nemhogy gyengíti, hanem éppen ellenkezőleg erősíti. Egyszóval éppen ellentétes jellegű azzal, aminek Sartre tudni szeretné.

A szituáció és a szabadság elmélete ellen könnyen lehet magából a sartre-i koncepcióból is érvet meríteni. Ha ugyanis a választás valamely szituációtól való elszakadást jelent, akkor ez annak negációja. Viszont ha ebben a vonatkozásban a tagadott nem határozza meg semmi módon a tagadást, akkor ez ellentétben áll azzal a másik sartre-i elmélettel, amely szerint a tudat lényegében az önmagában létező tagadása, és mint ilyen az önmagában létező az, ami az önmagáért létezőt, tehát a tagadás alapját s meghatározását adja. Tehát ellentétben áll azzal a nézettel, hogy a negációt a tagadott dolog határozza meg.

A felelősség

Sartre szabadságelméletéből azonban egy igen lényeges konklúziót von le. Azt mondja ugyanis, hogy mivel teljesen „szabadon" választok, e választásért teljes egészében felelős is vagyok, és csak én vagyok felelős. Ezt a felelősséget – amely végül is cselekedeteimért, sőt egész énemért való felelősséget jelent – semmiképpen sem rázhatom le magamról.

Tehát nemcsak szűken véve tetteimért, hanem koncepcióimért, érzelmeimért, gondolataimért (hiszen ezek Sartre szerint mind a választásból erednek) is felelős vagyok, sőt, mivelhogy magam vagyok az, aki a világot egységbe fogja, a világért mint egészért is felelős vagyok. „A megelőző megjegyzéseinknek lényeges kö-

vetkezménye az, hogy az ember szabadságra lévén ítélve, az egész világ súlyát a vállán viseli: felelős a világért és önmagáért mint létezési módozatért."[80]

Ebből a teljes felelősségből ered, hogy az ember nem lehet kívülálló és nem lehet közömbös semmivel szemben. Így a sartre-i felfogásból egyenesen következik az elkötelezettség fogalma és annak minden követelménye. Amikor Sartre megindította a *Les Temps Modernes* c. folyóiratot, ezt mintegy programadó alaptételként hirdette meg. Ez az elkötelezettség gyakorlatilag a társadalmi, politikai harcban való felelősségteljes részvételt jelenti. Jelenti az elkerülhetetlen részvételért való tudatos felelősségvállalást. Mert ebből a részvételből nem lehet kilépni, mondja Sartre, éppen úgy, ahogy a világból sem lehet kilépni, és maga a befeléfordulás is valójában részvételt jelent. Ezt a részvételt vállalni kell, mégpedig öntudatosan és eszerint kell cselekedni.

Sartre tehát nem véletlenül jut el a társadalmi harc igenléséhez, ez ebből az utóbbi koncepciójából is ered. Ugyanakkor azonban az is igaz, hogy a társadalmi harcra vonatkozó pozitív állásfoglalása alapvetően idegen és ellentétes az egzisztencializmustól mint olyantól és főként alaptételétől, alapjától. Ez az ellentmondás, a társadalmi küzdelemre vonatkozó pozitív nézetek súlyának eredményeképpen, Sartre-t az egzisztencializmustól távol álló konklúziókhoz is elvezeti és az egzisztencializmustól való távolodásra kényszeríti. Erről azonban majd később beszélünk.

A szabadság felfogásának főbb vonásait ismerve, most már lehetővé válik e koncepció általános jellemzése is. Kirajzolódik bizonyos kettősség és ellentmondás, éppen a társadalom felé fordulás és a voluntarisztikus individualista szemlélet között. A koncepció egzisztencialista jellegű alapja az embernek a társadalomból való kiszakítottsága. Az említett módon választó egyén nem társadalmi, hanem izoláltan egyedi. Mivelhogy a társadalom ezen a körön kívül esik, vagy helyesebben, mert Sartre azt látóköréből kirekeszti, ezért a szabadság végső soron pusztán az egyéni lét kérdésévé válik. Az a tény, hogy a szabadság valójában társadalmi probléma, elsikkad nála. Tulajdonképpen csak a

[80] *Sartre:* L'Être et le Néant. Id. kiad. 639. old. Létezési módozat – Manière d'être.

lélek belső szabadságáról, ha úgy tetszik csak akarat szabadságáról van szó. És így juthat Sartre ahhoz az állításhoz, hogy egyformán szabad a börtönben élő rab és az utcán sétáló ember. Koncepciójának megfelelően ahhoz a konklúzióhoz jut, hogy a rab is szabad, ha választ, és ha e választáshoz a cselekvés csírája, illetve kezdete megvan. (Ha ez például a szabadulásra való törekvéshez vezet.) Más szóval, Sartre a szituációkat egyenértékűnek tünteti fel. (Ezt a tételt nem vallja magáénak minden Sartre követő, így például Simone de Beauvoir sem ért egyet vele.)

Mit jelent mindez? Ha Sartre a szabadságot csak egyéni szinten levőnek látja, akkor ezzel elmélete az emberiség tényleges szabadságtörekvéseivel, a szabadságért való reális küzdelemmel fordul szembe.

Másodsorban, mivelhogy a társadalmat kizárja vizsgálódásának köréből, természetes, hogy a ténylegesen formáló és determináló szálak könnyen elszakíthatóvá válnak, sőt továbbmenve, hogy a reális szabadság feltételei és annak formáló és determináló tényezői is félretolhatók. Sartre csak ezen az alapon tudja teljesen indeterminisztikus felfogását kifejteni. Ez a felfogás viszont oda vezet, hogy a választás előzmények nélküli ugrássá válik. Tehát az emberi létben csak a minőségi ugrásokat veszi észre. Tagadja az ugrásokat megelőző belső változások szerepét, és ezzel végeredményben a kierkegaardi kvalitatív dialektikához jut el. Ezzel pedig, amint erről már szó volt, az emberi lét dialektikája mint dialektika is kétségessé válik.

Végül foglalkoznunk kell az emberi realitás fogalmával, amelyet most már jobban megvilágíthatunk. Nyilvánvaló, hogy ez lényegében azonosul az önmagáért létezővel, de nem fedi teljesen azt. Nem fedi teljesen, mert itt szerephez jut az embernek önmagában létező volta is. Egy valamit azonban teljesen figyelmen kívül hagy, azt a tényt, hogy az ember társadalmi lény. Így az emberi realitás szubjektivizált és individualizált fogalom. Ugyanakkor hamissá váló fogalom, mert az emberi valóság integráns, sőt lényeges részét rekeszti ki. Így amit ő emberi realitásnak nevez, inkább emberi irrealitás. Sartre tehát eltávolodik a valóságos embertől, attól, akit meg szeretne érteni. Ehelyett a spekulatív konstrukciók területére tér át. És ez az egész egzisztencialista építmény legfőbb jellemzője.

Miután a sartre-i egzisztencializmus „klasszikus" formájának vizsgálatát befejeztük, két dolgot kell kiemelni. Az egyik a már többszörösen említett belső kettősség, a másik pedig e kettősségen belül létező és ennek egyik oldalát képező realitás iránti érzék. Sartre igen gyakran vet fel reális problémákat. Így például nem lekicsinylendő az az igény, hogy az ember találja meg az önmagával való harmóniáját. A szabadság jelentősége is nyilvánvaló. Továbbá, az emberi egyén realitásának megértése maga is égető szükségszerűség, s nem mellékes az elidegenedés elleni harc sem. De nemcsak a reális problémákról, illetve azok felvetésének tényéről van szó. Számtalan vonatkozásban helyes a polgári világgal szembeni kritikája is, és Sartre sok mindent észrevesz a halálra ítélt polgári világ jellemzőiből. Érthető a polgári világgal kapcsolatos kiábrándultsága is, s amit ő az egyes problémákkal kapcsolatosan meglát, azok között is sok helyes észrevétel és sok helyes tétel van. Csakhogy, és ez a dolog másik oldala, ahogy ezeket az észrevételeket magyarázni akarja, továbbá amilyen megoldásokat ajánl e magyarázatokból eredően, az már nem megfelelő. És ez a sartre-i egzisztencializmus lényege.

A sartre-i felfogás ellentmondásos jellege

Azok az ellentmondások, amelyekkel szinte minden probléma tárgyalásánál találkoztunk, mint a sartre-i építmény belső sajátosságai jelentkeznek. Ezek az ellentmondások teszik elfogadhatatlanná a sartre-i elmélet-építményt és bontják fel ezt az építményt. Az ellentmondások azonban valójában csak közvetítenek, mégpedig egy mélyebb ellentmondás hatását, azét, amely a valóság és a sartre-i koncepció között feszül. Látni kell azonban, hogy Sartre *A Lét és a Semmi* c. művében a pozitív elemek differenciálatlanul és elmosódva léteznek, mintegy látensen. Ezzel szemben az egzisztencialista koncepció igen élesen exponáltan uralja a művet. Megállapíthatjuk tehát, hogy a pozitív elemek ténylegesen másodlagos szerepűek. Továbbá a koncepció egésze átformálja e pozitív elemeket, és mint minden esetben láttuk, eltor-

zítja azokat. Mégpedig úgy torzítja el, hogy objektíven tekintve ezek a pozitív elemek beágyazottságuk és torzított formájuk következtében önmaguk ellentétébe csúsznak át. A pozitív hatás valójában csak Sartre belső fejlődésében jelentkezik. Ezért a szóban forgó elemek a koncepció egészének objektíven létező negatív jellegét nem tudják feloldani és leszűkíteni.

Feltétlenül hasznos hivatkozni egy lényeges módszertani vonatkozásra is. Ez különösen a pozitív elemekkel kapcsolatos problémák megértését segíti elő. Arról van szó, hogy Sartre sokszor a valóság elemzéséből indul ki és közvetlen elemzései nemegyszer reális mélységgel bírnak. Nem meglepő ennek következtében, ha Sartre ismételten olyan szálakra bukkan, amelyek az egyén társadalmi valósága felé utalnak. Ha ezeket következetesen végigkisérnénk, el kellene jutnunk az ember társadalmi létének és az egyén társadalmi jellegének elismeréséhez. Sartre azonban félúton mindig megáll. Ő az embert csak mint individuumot látja és nem akarja észrevenni azt, ami ebben kitéphetetlenül társadalmi, és azt sem, ami ezt a társadalmi jelleget bizonyítja. Egzisztencializmusának individualista polgári emberszemlélete így eleve gátat képez. *A Lét és a Semmi*ben pedig éppen ez dominál. Amikor viszont Sartre eljut az elkötelezettség fogalmához, az ellentétek tovább mélyülnek, hiszen itt közvetlenül társadalmi vonatkozásokkal találkozunk.

Ha azonban igaz ez a félúton való megállás, akkor van igazság a fordítottjában is, mert Sartre egzisztencialista koncepcióját sem tudja következetesen végigvinni. Ebben ateizmusa, irracionalizmusellenessége és a társadalmi harccal kapcsolatos pozitív magatartása gátolja. Sőt tovább is mehetünk. Azt mondjuk, hogy Sartre részvétele a társadalmi harcban eredményezi a pozitív elemek felbukkanását és ezen túlmenően ezeket erősítve *A Lét és a Semmi*ben kifejtett nézeteinek bomlását. Ez hat bizonyos fokig távolító jelleggel és a pozitív vonások erősödésének irányában. A haladó mozgalmakban, a társadalmi harcokban való részvétele szükségképpen arra kényszeríti Sartre-t, hogy mindinkább számot vessen az emberi lét társadalmi jellegével, ez szűkíti individualizmusát.

Bármennyire is az egzisztencializmus dominál *A Lét és a Semmi*ben, mégis látnunk kell, hogy itt a döntő szerepet a ket-

tősség és a belső ellentmondás játssza. Hogy e megállapítást alátámasszuk, utaljunk az említett konfliktusok sorára. Még egyszer hangsúlyozzuk azonban, hogy Sartre fejlődésének adott periódusában ennek az ellentmondásnak az egyik pólusa még diffúz, nem kikristályosodott. Ennek ellenére az alapvető ellentmondásosság arra utal, hogy Sartre számára elméletileg két út lehetséges, amely *A Lét és a Semmi*től tovább vezethet. Az egyik az egzisztencializmus felé mutat, a másik ettől távolodik. Sartre társadalmi tevékenysége erőteljesen az utóbbi irányba hat és gyengíti az ellentétes irányú erőket. A belső konfliktus egyúttal Sartre társadalmi tevékenysége és akkori elmélete közötti konfliktus vetülete is.

Sartre további útja

Hogy Sartre további fejlődését megértsük, utaljunk életrajzi adataira. Éppen abban az időben, amikor *A Lét és a Semmi*t írta, szervezte meg azt az ellenállási csoportot, amelynek a *„Szocializmus és szabadság"* nevet adta. Közismert, hogy Sartre aktívan kivette részét a politikai küzdelmekből. És bár állásfoglalása gyakran ellentmondásos – ami különben koncepciójának ellentmondásos jellege alapján nem lehet meglepő –, az mindenesetre tény, hogy Sartre magatartásában többnyire határozottan antiimperialista, antifasiszta és antikolonialista volt. Ugyanakkor egész tevékenységén végighúzódik a marxizmussal való közvetlen polémia is. Ez a polémia időnként igen élessé vált. Annyira élessé, hogy Sartre nemegyszer objektíven közel került ahhoz az antikommunizmushoz, amelyet ő maga élesen elítélt. Meg kell azonban elégednünk annyival, hogy fejlődésének eddigi tényeire mutatunk rá, azokra, amelyekhez Sartre a legutóbbi időig eljutott.

Politikai magatartása a társadalmi kérdések és mindenekelőtt a gyakorlati kérdések iránti érdeklődése, továbbá a kitérők, tévedések, ellentmondások és ellentétes jellegű állásfoglalások ellenére főbb vonalában mégis haladó és baloldali magatartása, végül politikai küzdelmeinek tapasztalatai oda vezették, hogy meglátta – és nyíltan ki is mondta –, hogy korunk filozófiája a marxizmus. Meglátta és kimondta, hogy a történelemszemlélet és a társadalomra vonatkozó ismeretek terén az egyetlen eredményes és helyes koncepció a történelmi materializmusé.

Sartre szerint a történelmi materializmus a marxista gondolkodás legnagyobb vívmánya, és ezt ma semmilyen koncepció nem tudja meghaladni. Valójában – mondja – „a marxizmus meghaladásának igénye, legjobb esetben is csak a marxizmus előtti világhoz való visszatérés lehet".[81]

A történelmi materializmust azonban Sartre el is marasztalja, mondván, hogy a marxizmus nem dolgozta ki az emberről mint egyénről szóló elméletét. Ezt szerinte az egzisztencializmus végezte el. Ezért úgy véli, hogy az ő felfogása és a marxizmus között nincsen ellentét. Sőt tovább megy, s azt állítja, hogy a kettő összekapcsolására van szükség, mert így juthatunk el egy olyan felfogáshoz, amely mind az egyént, mind pedig a társadalmat átfogja. Ez az összekapcsolás továbbá azért is előrelendítené a marxizmus fejlődését, mert feloldaná azt az „elmeszesedést", amibe szerinte a „sztálinizmus" következtében került. Ezt a kettős feladatot tűzte tehát Sartre maga elé, amikor hozzáfogott *A dialektikus ész kritikája* c. művének megírásához. Jegyezzük már itt meg, hogy Sartre elítélő álláspontja részben a marxista irodalom felszínes ismeretéből eredt, mert sok mindent figyelmen kívül hagyott (például a szovjet antropológiai irodalmat). Az, hogy ezen a téren a szükségeshez viszonyítva még kevés anyag jelent meg, egyáltalán nem jelenti azt, hogy ne lenne ilyen vonatkozású marxista irodalom. Ez azonban a kérdésnek csak egyik oldala. Számunkra fontosabbak a tartalmi kérdések.

A mű nyelvezete és felépítése

Ha Sartre-nak a második nagy művét valaki el akarja olvasni, meglehetősen nagy nehézségekkel kell megküzdenie. E műnek ugyanis még nehezebb, még bonyolultabb a nyelvezete, mint Sartre bármely másik munkájának. Igaza van L. Sèvenek,[82] amikor Sartre szemére veti, hogy „a legcsekélyebb erőfeszítést sem

[81] *Sartre:* Critique de la raison dialectique. Párizs 1960. 17. old.

[82] *Lucien Sève:* Jean-Paul Sartre és a dialektika 1960-ban. Lásd Filozófiai Szemle. 1961. 3. szam.

látszik tenni olvasója érdekében",[83] viszont az olvasótól igen komoly erőfeszítést követel meg. Meg kell mondanunk, hogy Sartrenak ez a „fejlődése" igazán nem pozitív. Hogy ennek mi az oka? Talán az az előítélet, hogy a dialektika tárgyánál fogva igen bonyolult. Közrejátszhatott az is, hogy Sartre nemegyszer megpróbálja a marxizmus világos terminusait másokkal helyettesíteni. Valószínűleg Sartre bonyolult fogalmazásra való hajlama sem hagyható figyelmen kívül. Mindez azonban, ha magyarázatul szolgálhat is, semmiképpen sem igazolhatja Sartre stílusát. Ez a körülmény azonban óvatosságra int minket, ha meg kívánunk maradni az objektív kritika talaján. Azért is óvakodnunk kell az elhamarkodott ítéletektől, mert eddig e műnek csak első kötete jelent meg, az a rész, amely az egyéntől a történelemig vezeti el az olvasót. A hátralevő és előre jelzett második kötet tárgyalná majd a történelem dialektikáját s így ez képezné az egész mű befejezését.

Mindezek előrebocsátása után térjünk rá vizsgálatunk tulajdonképpeni tárgyára. Azokat a gondolatokat, amelyekre fentebb hivatkoztunk, Sartre *A dialektikus ész kritikája*ban újra közli, mintegy elöljáróként. Így ezek nemcsak a megírás miértjére adnak választ, hanem a híres sartre-i mű általános bevezetőjéül is szolgálnak.

A mű alapfeladatai

Nyugodtan mondhatjuk, hogy a marxizmus fent említett elismerése, valamint az általa nyújtott kritika e vaskos könyv alaptételeit képezik. Sartre kettős feladatot tűzött maga elé. Az egyik, mint láttuk a történelmi materializmusnak és az egyénről szóló saját filozófiájának összekapcsolása. Így akar egy, az emberre vonatkozó teljes filozófiát – mint mondja antropológiát – kialakítani, amely az embert egyénként fogja fel, anélkül, hogy kiszakítaná a társadalmi valóságból, amely tehát mind az egyént, mind pedig a társadalmat szem előtt tartja. A másik feladat a dialektika megalapozása. A két feladat természetesen összefügg,

[83] Uo.

s így válik ez a sartre-i mű a dialektikának, mint az antropológia általános módszerének és egyetemes törvényének megalapozási kísérletévé. Nézzük meg, milyen módon és milyen alapon, továbbá milyen sikerrel végzi el Sartre a kitűzött feladatot.

A dialektika megalapozása

Először vizsgáljuk meg a dialektikát. Ezzel kapcsolatosan Sartre két szorosan összetartozó szemrehányással illeti a marxizmust. Egyrészt azt mondja, hogy a marxizmus a dialektikát nem az egyén alapvető tapasztalatából bontja ki, másrészt, hogy helytelenül a természet dialektikájából indul ki. Ezzel szemben ő azt állítja, hogy a dialektika specifikusan emberi. Sartre nem ismeri el a természet objektív dialektikáját. Azt mondja, hogy a természetben magában dialektika nem létezik, és legfeljebb az ember viszi bele szemléletével a dialektikát. „A természetben nincsen dialektika, csak az, amelyet belehelyeztek"[84] mondja. És kifejti, hogy a tudomány által megállapított tények se nem dialektikusak, se nem dialektikaellenesek. Az egységbefoglalás az, ami beviszi a dialektikát, valamint az emberi történelemből eredő szemlélet átvitele.[85]

Igaz, hogy a természet dialektikájának tagadása nem olyan merev nála, mint korábban volt, mert a fenti álláspont mellett műveiben olvashatunk olyan szöveget is, amelyben a természet dialektikáját lehetségesnek tartja, csak nem tekinti bizonyítottnak. Ennek ellenére magatartása mégis tagadó marad. Abból pedig, amit a fentebb ismertetett fejezetben mond, kiderül, hogy fenomenológiai szemlélete itt is lényegében érintetlenül marad.

Miből indul most már ki? Ő – és ebben megint a régi szemlélete tükröződik – a dialektikát az *egyén* tapasztalatából kiindulva akarja megalapozni. A minden tapasztalatban benne foglalt és minden tapasztalaton túlmutató, tehát egyetemes és szükségszerű jellegéből indul ki. Tény, hogy az emberi tapasztalat legelemibb formáiban is ki lehet mutatni a dialektikát, tehát

[84] *Sartre:* Critique de la raison dialectique. Id. kiad. 127. old.
[85] Uo. 125–126. old.

ebből is ki lehet indulni. Csakhogy azzal is számolni kell, hogy az emberi ismeretek fejlődése során – minthogy a hétköznapi ismeretek a valóság és a világ egy bizonyos szektorára vonatkoznak csupán – hosszú ideig nem tudatosul a dialektika. Az emberi gondolkodás ismerettartalma mint tartalom, sokáig nem épült dialektikus szemléletre. Így az ösztönös dialektikát jócskán elfedte a metafizikus rendszernek megfelelő szemlélet. Csak a dialektikus szemlélet diadala segítette hozzá az embert, hogy saját gondolkodásában is felfedezze a dialektikát. És ebben a fejlődésben éppen a természet dialektikájának a felismerése volt a döntő. Ezáltal tudták az ösztönös dialektikát kiásni a „hétköznapi metafizikus szemlélet" alól.

De térjünk vissza Sartre nézeteihez. A sartre-i módszer jellemző vonása, hogy kiindulópontja az egyén tapasztalata, tehát maga az egyén. Sartre az egyénből kiindulva akar eljutni a dialektika egyetemességéhez. Meggyőződése, hogy ha az emberben mint egyénben kimutatja a dialektikát, akkor ezzel kimutatta a dialektika egyetemes jellegét is. De ez a kérdésnek csak az egyik oldala. A másik, hogy el kell jutni az egyéntől a társadalom dialektikájához. Ha a természet dialektikáját elveti, el kell vesse azt is, hogy az emberré válás folyamatában a dialektikus mozgásnak egy minőségileg magasabb szintje alakult ki. El kell vesse, hogy az emberi dialektika a természetből ered. De a társadalom dialektikája nem jöhet létre egyszerűen a társadalom kialakulása által, csakis az egyénekből eredően. Így azután eljut ahhoz az állításhoz, hogy ha nem az egyénből eredeztetjük a dialektikát, akkor le kell mondanunk magáról a dialektikáról is. Amikor azonban Sartre védekezik a társadalmi dialektika mint a társadalom dialektikája ellen, egyúttal a dialektika hegeli felfogása ellen is védekezik. Azt mondja: „Ha nem akarjuk, hogy a dialektika visszaalakuljon valami isteni törvénnyé, metafizikai fatalitássá, szükséges, hogy az egyedekből származzék, nem pedig valami egyének feletti egységből".[86] Abban igaza van, hogy ha nem tudjuk a dialektika kialakulásának magyarázatát adni, istenhez kell eljussunk. Márpedig Sartre ateista, és ebben a művében objektív dialektikát keres. Csakhogy itt ellentmondás van.

[86] *Sartre:* Critique de la raison dialectique. Id. kiad. 131. old.

Ugyanis arra is magyarázatot kell adni, hogy honnan ered a dialektika az emberben, ha az egyénből eredeztetjük? Az istenre hivatkozás elől csak úgy térhetünk ki, ha az ember természetből való eredetére hivatkozunk, így viszont a természet dialektikájához jutunk el.

Hogyan értelmezi most már Sartre a dialektikát? Számára minden totalitás mozgó totalitás. Tehát alakuló, formálódó, olyan, amely éppen alakulóban vagy bomlóban van, sőt ez a két folyamat sem választható el mereven egymástól. És ebben Sartre-nak teljesen igaza van. A marxista felfogás szintén nem ismer olyan állapotokat és kategóriákat, amelyek ne lennének alakulásban és bomlásban, amelyek ismernének lezárt, fix, eszményi állapotot.

Ennek megfelelően értelmezi Sartre az osztály valóságát. Rávilágít, hogy az osztály s az osztályálláspont sem fix, ez sem eszményi, hanem alakuló, kialakuló, változó és bomló maga is. Álláspontja itt is megegyezik a marxizmussal, itt sem mond semmi újat, legfeljebb a dogmatizmushoz viszonyítva, amely nagyrészt az osztály absztrakt felfogásával dolgozott. Ugyanez a helyzet a társadalom fejlődésének perspektívájával is, ahol szintén nem létezik lezárt eszményi állapot, vagy efelé való haladás. Ha a polgári szociológus Gurvitch[87] azzal is vádolja a marxizmust, hogy ezt állítja, s így szerinte Sartre dialektikája ezen a ponton tökéletesebb, mint a marxizmusé, meg kell mondanunk, hogy Sartre itt sem dialektikusabb, mint a marxizmus. A marxizmus sohasem tekintette a kommunizmust a fejlődés lezárásának, befejeződésének, éppen ellenkezőleg, az igazi történelem kezdetének.

Vizsgáljuk tovább Sartre dialektikafelfogását. Mondottuk, hogy ő objektív dialektikát akar. Persze az egzisztencializmus talaján ez nem sikerülhet neki. Vagyis, ha eredményeket ért is el ezen a téren, ez csak egy szűk területre vonatkozik. Igen jelentős, hogy az emberi dialektika alapjait a munkában, a szükségletek kielégítésére irányuló munkában keresi és találja meg. Csakhogy nem szabad elfelejteni – és Sartre ezt sajnos mellőzi –, hogy a munka mindig társadalmi. Tehát mindjárt az elején ellentmondásba kerül az egyénből való abszolút kiindulás tétele. Ennek ellenére

[87] *Gurvitch:* Dialectique et Sociologie Paris. Párizs 1962. 158., 172. old.

ezt a tételt nem adja fel, s így a munkáról adott elemzés nem lehet teljes.

Látjuk tehát, hogy a bevezetés elején mindjárt baj van a sartre-i módszerrel. És ezzel kapcsolatosan térjünk vissza az egyén elemi tapasztalatának kérdéséhez. Ha az egyént s annak tapasztalatát tudományos őszinteséggel vizsgáljuk, feltétlenül beleütközünk a társadalom hatásába. Az egyén társadalomban, s a társadalom által meghatározottan él, a társadalom mintegy benne él az egyénben. Így az egyént nem foghatjuk fel kiindulópontként, miként Sartre, nem építhetjük fel rá – hogy úgy mondjuk – a társadalmat, mert az az egyénben már eleve jelen van. Ezt a tényt azonban Sartre mégsem látja meg, s itt ismét egzisztencialista nézeteinek negatív hatása mutatkozik meg.

Ez a tény eleve kétségessé teszi az egész sartre-i kísérlet sikerét. Mielőtt konklúziót vonnánk le, nézzük meg, hogyan próbál Sartre az egyéntől eljutni a társadalomhoz.

Az egyéntől a társadalomhoz és a történelemhez

A sartre-i fejtegetés és elemzés alapvető kategóriája a *praxis*, a gyakorlat. Erre építi fel az egész dialektikát, s ezáltal jut el a társadalomhoz is. Természetesen ő először is az egyéni praxisról beszél. Mit jelent ez a fogalom? Cselekvést, termelést, munkát, harcot, alkotást, s ezek közül a legjellemzőbb a munka. Kétségtelen, hogy itt Sartre helyesen közelíti meg a dolgot, csak éppen azt felejti el, hogy egyéni gyakorlat nem lehet és nincs társadalmon kívül, hogy az egyéni gyakorlat maga is társadalmi gyakorlat. Tehát itt megint Sartre önkorlátjába ütközünk. Menjünk azonban tovább. Hely hiányában nem ismertethetjük Sartre egész gondolatmenetét. Ehelyett inkább azokra a láncszemekre utalunk, amelyek a sartre-i gondolatmenetben az egyént a társadalomhoz kapcsolják, s amelyeken át az egyéni gyakorlattól ő maga eljut a társadalmi gyakorlathoz. Ehhez a következő fogalmak segítik hozzá: a sorok, a kollektívák, a csoportok és az osztályok.[88] Ez a négy fogalom azonban két csoportra osztható.

[88] Série, collectif, groupe, classe.

Az egyikbe a sorok és a kollektívák tartoznak, a másikba a csoportok és az osztályok. Ez a megkülönböztetés arra épül, hogy az első kettő antidialektikus, míg a másik kettő dialektikus jellegű. Vizsgáljuk meg, hogy miért és mennyiben antidialektikus az első két fogalom? Nézzük meg először, mit ért soron? A sor olyan emberi kapcsolódás, amely valójában többé-kevésbé alkalmi, amelyben az egyén izoláltsága megmarad, amely tulajdonképpen a magányosság kölcsönösségére épül.[89] Mi fűzi össze a sorban az embereket? Valamilyen tárgyhoz való szimultán kapcsolat. Például sort alkot Sartre szerint egy autóbuszállomáson váró tömeg. Valamilyen közös érdek lép itt fel, de a kapcsolat alapja az embereken kívüli tárgyban objektiválódik. És ami még valamilyen kapcsolatot jelent, az bizonyos tehetetlenség.[90] A kollektívák ilyen sorok összetevődéséből jönnek létre. Ezek szervetlen társadalmi csoportok, amelyek nem szintetizálják a sorokat. Tehát mindkét esetben amorf csoportosulásról van szó, s mindkét esetben valamilyen tárgyi dolog képezi az összefűző kapcsolatot.

Ezek a csoportosulások amorf jellegük, valamint a tárgy adott, tehát változatlan volta miatt maguk is merevek, mintegy tehetetlenek. Sartre ezeket a csoportokat gyakorlati-inerciális[91] együtteseknek nevezi. Ezzel kapcsolatban Sartre használja az együttes és a mező kifejezést. Az együttes a csoportot magát jelöli, s a mező fogalma pedig inkább a csoportot összetartó alapot – tárgyak összességét – jelenti. Ezek a gyakorlati-inerciális együttesek képezik a történelemben s a társadalomban az antidialektikus pólust. Hatásuk megmerevítő.

Sartre-nak ez a fejtegetése azonban nem győz meg minket a dialektika hiányáról. Neki magának is el kell ismernie, hogy még az első két fogalomban is létezik dialektika.[92] Ezekből az antidialektikus egységekből nőnek ki Sartre szerint a dialektikus, magasabbrendű egységek: a csoportok és az osztályok. Mit jelent a csoport (groupe)? A csoport valójában nagyobb társadalmi egységeket jelöl, mint például a város, állam stb. Ezen belül

[89] *Sartre:* Critique de la raison dialectique. Id. kiad. 308., 310. old.
[90] Impuissance.
[91] Pratico-inert.
[92] Vö. pl. *Sartre:* Critique de la raison dialectique. Id. kiad. 319. old.

három fajtát különböztet meg: egyesülésben levő csoportot, ahol az alap a közös gyakorlat (erre példa a város), a szervezett csoportokat és az intézményes csoportokat. Mindegyikre a közös gyakorlat a jellemző, az utóbbiaknál azonban megjelenik a közös gyakorlat megszervezése és ellenőrzése is.

Vagyis Sartre a tárgyak által összefűzött antidialektikus egységekkel a praxis által összefűzött dialektikus egységeket helyezi szembe. A két forma között szerinte állandó küzdelem van, s ez a küzdelem a társadalom dialektikus erőinek küzdelme az antidialektikus, megmerevítő tendenciák ellen. Ebben a küzdelemben a dialektikus egységeké és erőké a győzelem. Ezáltal érvényesül a társadalom dialektikája, mégpedig olyan dialektika, amely erejét az egyén dialektikájából meríti. Az egyéni praxis szintéziséből alakul ki a társadalmi praxis, amely a dialektikus erőket is szintetizálja.

A vázoltakkal kapcsolatosan néhány észrevétel kínálkozik. Ha jobban megnézzük a gyakorlati-inerciális fogalmát, kiderül, hogy ez megegyezik azzal, amit mi elidegenedésnek szoktunk nevezni. Sartre szerint az elidegenedés forrása a gyakorlati-inerciális mező. Így azonban nála az elidegenedés azonosul a tárgyiasulással. Ezáltal viszont az elidegenedés kiszakad a történelemből, örök emberivé válik, amit semmilyen társadalmi átalakulás nem szüntethet meg. Sartre e nézeteivel, bár első pillanatra úgy tűnik, hogy eltávolodott az egzisztencializmus pozícióitól, valójában éppenhogy visszakanyarodott hozzájuk. Burkoltabban, de ismét csak megjelenik az emberi lét pesszimisztikus szemlélete.

Van azonban konkrét kapcsolat is a régi nézetekkel. Sartre ugyanis a gyakorlati-inerciálist mint szituációt fogja fel. Az emberi szabadság ezért mint ennek meghaladási lehetősége jelentkezik. A dialektikus és antidialektikus formák közötti harc mögött így a régi szabadságelmélet valamennyire változtatott formája jelentkezik újra.

Az alapokat keresve az anyagi világ antidialektikus szemlélete mellett különösen arra kell felfigyelnünk, hogy Sartre nem tudja meglátni az ember és a tárgy közötti kapcsolat lényegét. Pontosan azt nem érti, amit Marx olyan világosan kifejtett, hogy a tárgyhoz fűződő kapcsolatokat valójában emberek közötti kapcsolatok határozzák meg. Ezek az emberek közötti kapcsolatok és nem

a tárgyiasodás eredményezik az elidegenedést. Mivel ezt nem veszi észre, azonosítja a kettőt. Viszont így nem képes a gyakorlat fogalmát se tisztázni és helyesen értelmezni és végül belebonyolódik a magakonstruálta hálóba.

Sartre-t az általa magasabbrendűnek jellemzett formáknál saját spekulatív építménye éppen így eltávolítja a valóságtól. Olyan fejlődési szkémát keres, amely mindenre érvényes. Ennek megfelelően juttat nagy szerepet a csoportok és az osztályok konstituálódásában az eskünek, vagyis valamilyen szerződésfélének, mégpedig a bomlás ellen irányuló szerveződésnek. Az osztály például szerinte akkor szervezi meg magát, amikor valójában bomlani kezd. Ezért a létrehozott szervezetek valójában az osztály realitása ellen hatnak. Következik ebből, hogy az osztály tudata és realitása Sartre nézetei alapján sohasem találkozhat. Az egyik oldalon csak spontaneitás, a másik oldalon (a realitással szemben) tudati állásfoglalás marad. Ebből a szétválasztásból jut olyan különös következtetésekhez, hogy a proletárdiktatúra fogalma irreális, és ezért a proletárdiktatúra megvalósíthatatlan. Ennek az álláspontnak az alapja az, hogy Sartre elképzelt formáknak, például spekulatív módon kialakított proletariátusképnek tulajdonít létet és ebből indul ki. Ez természetesen a végpontnál csak a realitás teljes semmibevevéséhez vezethet. Ha következetesen végigvinnénk gondolatmenetét, azt kellene mondani, hogy nemcsak a proletárdiktatúra lehetetlen, hanem minden állam lehetetlen, minthogy minden állam valamely osztály hatalmát, diktatúráját jelenti. Ha viszont ezt az állítást Sartre mégsem vállalná, akkor szükségképpen el kellene fogadnia a proletárdiktatúra tényét is. Ez a dilemma Sartre számára kikerülhetetlen és egyúttal megoldhatatlan is. Jellemző azonban, hogy ő éppen a proletárdiktatúra ellen és csak ez ellen indít támadást, amiből valójában a marxizmussal és a szocializmussal való alapvető szembenállása derül ki, éppen úgy, ahogy a dilemmából elméletének tarthatatlansága válik világossá.

Végül abból is kiderül Sartre konstrukciójának spekulatív jellege, hogy egy egész sor reális láncszemet mellőz, amelyek pedig az emberi kapcsolatok terén nagyon is léteznek, sőt komoly szerepet játszanak, mint pl. család, baráti kör stb. Ezek nem férnek bele az ő szkémájába. Olyan láncszemekről van itt szó, amelyek

az egyén számára bizonyos formákban (például szűkebb és tágabb értelemben vett nevelés) a társadalmi valóság által kialakított eszmerendszereket közvetítenek. Sartre olyan láncszemeket hagy tehát ki, amelyek szerepet játszanak az egyén formálódásában, és csak azokat keresi és azokkal foglalkozik, amelyek segítségével az egyéntől a társadalomhoz vezető utat véli megtalálni. Csakhogy ezek sem egyoldalú kapcsolatok, mert ezekben is létezik az egyéntől a társadalom felé haladó vonal mellett a fordított irányú hatás érvényesülése is. Sartre így tulajdonképpen a társadalmi valóságot szűkíti le és szürkíti el. A társadalmi valóság nála leszűkül a gyakorlatra és a termelési, az osztályon belüli illetve a nagyobb csoportokon belüli kapcsolatokra. Nyugodtan mondhatjuk, hogy Sartre nemhogy kibővítené azt a képet, amit a marxizmus rajzol a társadalomról, hanem annál egy sokkal szűkebbet és ugyanakkor szkematikusat ajánl.

A sartre-i kísérlet kudarca

Sartre nézeteinek vizsgálata során élesen kidomborodott nézeteinek, sőt egész konstrukciójának mesterséges jellege. Ez persze nem véletlen, hiszen a sartre-i cél csak ez úton valósítható meg. Ha már az egyén felfogása is mesterséges volt és csonka, nem lehet a belőle következő elmélet más, mint mesterkélt. Így boszszulja meg magát az egzisztencializmus. S ezáltal egyre világosabbá válik, hogy a marxizmus és az egzisztencializmus bármilyen jellegű összeházasítása lehetetlen. Ezt még Sartre polgári bírálói is elismerik. Gurvitch például így ír: „Röviden azt kell megállapítanunk, hogy Sartre erőfeszítése, hogy az egzisztencializmust Hegellel és Marxszal a dialektikus ész elméletében szintetizálja, kudarcba fulladt."[93]

Sartre nem tudta a társadalom dialektikáját megmagyarázni, és nem sikerült a dialektika megalapozási kísérlete sem. Még kevésbé lehetett eredményes az antropológia, az emberről szóló teljes és átfogó elmélet kialakítása. S mindez a kudarcsorozat egyetlenegy alapra vezethető vissza, az egzisztencialista szemlé-

[93] *Gurvitch:* Dialectique et Sociologie Paris. Id. kiad. 176. old.

letre, amely az egyént csak mint egyént tekinti. De nemcsak erről van szó. Lappangóan ugyan, de tartalmilag megmarad – és nem kis hatással – mind az önmagában létező és önmagáért létező ellentéte, mind a szabadságelmélet és vele a tudat elsődlegességének állítása, mind pedig a fenomenológiai szemlélet és a vele járó szubjektív idealista tendenciák léte.

Abból, hogy Sartre a társadalmat az egyénből akarja magyarázni, ered végül is, hogy a társadalom konkrétságát valamilyen örök emberiből kénytelen levezetni. Így viszont ezt a társadalmi konkrétságot legfeljebb megkonstruálhatja. Az ilyen kép elkerülhetetlenül spekulatív és végső eredményében hamis. Ha tehát a részletekben találhatunk is pozitív eredményeket, még itt is állandóan jelen van a valóságtól való eltávolodás erősen érvényesítő tendenciája, vagy legalábbis veszélye. Ettől a veszélytől a filozófus csak akkor szabadulhat meg, ha megtagadja saját módszerét vagy ha széttöri az elvont, „örök emberit", visszahelyezve mögé a valóságos és konkrét embert, vagyis a társadalmat magába foglaló, a társadalmi valóság által meghatározott embert.

Ami a marxizmus és az egzisztencializmus házasságát a továbbiak szempontjából illeti, arról a következőket lehet megállapítani: nem vitás, hogy a sartre-i egzisztencializmus sok részletében érdekes meglátásokat tartalmaz. Persze ezek az egzisztencializmus talaján jönnek létre. Ha viszont az utóbbitól megszabadítjuk őket, akkor azok átformálódnak és az egésznek semmi köze sem lesz az egzisztencializmushoz.

Sartre újabb törekvéseit most már egészében tekintve azt kell mondanunk, hogy tanulmányozott művében néhány tétele, törekvése szembefordulást jelent az egzisztencializmus alapelvével. Ilyen például, hogy el akar jutni a társadalomhoz, és hogy elfogadja a társadalom törvényszerűségét.

Sartre eddigi fejlődése arra enged következtetni, hogy ő, aki kezdetben sem volt tisztán egzisztencialista, az idők folyamán bizonyos mértékig eltávolodott ettől a filozófiától és ez a marxizmushoz való igen sajátos, mégis tényleges közeledést is jelentett.

Mi késztette erre Sartre-t? Ez a fejlődés Sartre felfogásának belső ellentmondásaiból következik és mozgató ereje Sartre haladó társadalmi magatartása. Ez így van, annak ellenére, hogy társadalmi magatartását is kettősség jellemzi. A szocializmussal

kapcsolatos állásfoglalása egyaránt kifejezi szimpátiáját is és szembenállását is. Annak ellenére, hogy szembenállása néha egészen az antikommunizmusig vezeti el, eddigi fejlődésében a proletariátus szerepének, a marxizmus jelentőségének és a szocializmus igazának – bár hullámzó intenzitású – elismerése tény, és ez kihat Sartre egész eszmei fejlődésére. Egészében a polgári világra vonatkozó kritikáját tehát nem teszi semmivé és nem fordítja ellentétébe valamilyen alapvető szocializmusellenesség. Fejlődésének rugóit tovább boncolva, meg kell említenünk határozott ateizmusát, irracionalizmusellenességét és a szubjektivizmus elleni védekezését, egyszóval mindazt, ami korábbi felfogásában pozitív elemként jelentkezett és ami felfogásán belül a belső ellentmondás egyik, az egzisztencializmussal szembenálló oldalát képviselte. Fejlődése során ezek az elemek fokozatosan erősödnek, anélkül azonban, hogy teljesen uralkodó helyzetbe jutnának. Felfogásának egzisztencialista elemei mindig megmaradnak és ha visszaszorulóban vannak is, e gyengülő tendencia ellenére sem tűnnek el. Koncepcióján belül mindig mint visszahúzó erő jelentkeznek. Amikor Sartre fejlődéséről beszélünk, sohasem szabad megfeledkeznünk erről a másik, negatív oldalról, éppen úgy, ahogy a pozitív tendenciákat sem szabad figyelmen kívül hagynunk.

Az ellentmondások között végbemenő pozitív irányú fejlődésnek *mindig* létező ellentétpólusai teszik érthetővé ugyanis a sartre-i út vargabetűit. Ezáltal találunk magyarázatot ellentétes állásfoglalásaira.

Sartre hatása

Az említett kettősségek természetesen Sartre filozófiájának hatásában is megmutatkoznak. Az, hogy a sartre-i egzisztencializmus a háború utáni időben divattá vált, nagymértékben ebből is ered. Ekkor elsősorban *A Lét és a Semmi* egzisztencializmusa hatott. És ebben közrejátszott mindaz, ami az egzisztencializmus társadalmi szerepére vonatkozóan már ismert. A lényeg azonban az volt, hogy Sartre filozófiájában ekkor a szabadság volt a központi kérdés. És ebben a vonatkozásban nem szabad figyelmen kívül hagyni az akkori speciális helyzetet. Sartre e művét a fa-

siszta megszállás alatt írta. Ilyen helyzetben a szabadság hirdetése politikai, mégpedig antifasiszta színezetet kapott. Ugyanakkor nem lehet figyelmen kívül hagyni a felszabadulást közvetlenül követő idők sajátosságait sem. Elsősorban a polgári értelmiség akkori ábrándjaira utalunk. A francia baloldali polgári értelmiség, főleg azok, akik részt vettek az ellenállásban, nagy reményeket fűztek a felszabadulást követő időkhöz. Megtanulták, hogy harcolni kell és ugyanakkor valami újat akartak és reméltek. Irtóztak attól, hogy visszatér a háború előtti polgári franciaországbeli élet, de nem ismerték a forradalmi fejlődés törvényszerűségét, és ezért vágyaik felett az utópizmus uralkodott. Nos, a sartre-i szabadságelmélet éppen az ő lelkiállapotukat és reményeiket fejezte ki. Gondoljunk csak arra, hogy ebben az elméletben a szabadság egyik lényeges eleme a múlttal való szakítás és a jövőnek önmagunkból való voluntarisztikus és indeterminálatlan felépítése. Szerepet kapott tehát az az illúzió, hogy a jövő a választástól függ. Ez összefüggött a baloldali polgári értelmiség illúziójával, amelyik hitte, hogy ekkor szabadon, saját ideái és ideáljai szerint alakíthatja a francia életet. Bizonyos értelemben ezt az illúziót fogalmazta meg Sartre koncepciója filozófiai síkon. Ebből ered tehát ennek a filozófiának nagy hatása a francia polgári értelmiség – főleg a fiatalság – baloldali rétegeire.

A valóságban azonban ekkor szükségszerűen be kellett következzen az illúziók összeütközése a valósággal, ami az illúziók széthullását eredményezte. Ezekben az években, a burzsoázia és a kommunisták vezette proletariátus közötti osztályharcban a burzsoázia időlegesen megszilárdította pozícióit, és ha megváltoztatva is, mégis a régi világot állította vissza, éppen azt, amelytől az említett rétegek elfordultak. Ezek a rétegek viszont a proletariátushoz és a proletariátus ügyéhez nem is tudtak és nem is akartak csatlakozni, s ezzel számukra a szabadság ügye kilátástalanná vált. Egyenesen következne ebből, hogy mindezek után ezek a rétegek elfordultak Sartre-tól. Valójában azonban nem ez történt, hanem előtérbe került a sartre-i koncepció egy másik, mégpedig igen konzervatív része, szubjektivista vonatkozásai. Azt emelték ki, hogy a szabadság belső kérdés, és hogy minden szituáció egyenrangú. Következett tehát a befelé fordulás és a társadalmi harctól való elzárkózás – ez a korszak

lett az egzisztencialista bárok ideje. Ebben nyilvánult meg az egzisztencializmus reakciós jellege, az, amely ott rejtőzött a sartre-i egzisztencializmus mélyén.

A francia egzisztencializmus differenciálódása

Természetes, hogy ilyen helyzetben a francia egzisztencializmuson belül felszínre kerültek az ellentétek és a különböző áramlatok fokozatosan elhatárolódtak egymástól. E fejlődés során lényeges állomást jelent Sartre és Camus vitája. Ez a vita 1951-ben robbant ki, de a különböző áramlatok, amelyek ekkor összecsaptak és eljutottak a szakításig, mint divergens áramlatok már kezdettől megvoltak. Az említett összecsapás közvetlen oka Camusnak *A lázadó ember*[94] c. tanulmánya volt. Ez a tanulmány persze, és ez maga is rámutat az összefüggésekre, lényegében csak azt fejlesztette tovább és tette explicitebbé, amit Camus már 1947-ben *A pestis*[95]című regényében is kimondott.

Camus egzisztencializmusa

Mi jellemzi Albert Camus (1913–1960) álláspontját? Mi az, amiben az ő felfogása eltér és ellentétben áll Sartre állásfoglalásával? Ez az ellentmondás lényegében két kérdés köré csoportosítható és mind a kettő a társadalmi valósághoz való viszonyra, illetve a társadalmi valóság értelmezésére vonatkozik.

Camus a társadalmi létet alapvetően pesszimisztikusan látja. Szerinte ez a világ abszurd, értelemellenes. Camus felfogásában ott lappang az a szemlélet, amely szerint ez a világ a gonosztól való. Ő valójában egy gonosz isten ellen lázad. Ezt a sajátos felfogást legtalálóbban talán antiteizmusnak lehet nevezni; ez eltér, sőt szemben áll a következetes ateizmussal. És éppen ezt vetette az ateista alapon álló Sartre és *Francis Jeanson*[96] Camus

[94] L'Homme révolté.

[95] La peste.

[96] A Les Temps Modernes szerkesztője a francia ateista egzisztencializmus egyik legradikálisabb képviselője, aki különben az algériai háború elleni küzdelem során Sartre köréből a leginkább exponálta magát. Jelentősebb írásai: Lignes de départ (Elindulási irányok, 1963); La foi d' un incroyant (Egy hitetlen hite, 1964).

szemére. Az ellentét másik pontja még fontosabb. Camus ugyanis azt a konklúziót vonta le, hogy ebből a gonosz világból nincs kiút, ezt nem lehet megváltoztatni és nem lehet egy jobb világot teremteni. Tenni szerinte csupán annyit lehet, hogy az ember küzd az elnyomottakért és mindig lázad a meglevő gonosz világ ellen. A lázadásban azonban maga az örökös szembefordulás a lényeg, hiszen ha a lázadás sikerhez vezet, a lázadó maga is elnyomóvá válik, Prométheuszból Cézár lesz, s ekkor már a tegnapi lázadóval kell szembefordulni, ellene kell fellázadni. Így a camus-i lázadás valójában a forradalmi cselekvéssel való szembefordulást jelent, hiszen az ő elméletében a forradalom gonosz világhoz fog vezetni, és csak ahhoz vezethet. Ebből kiindulva mondja azt, hogy a forradalom nem szüntetheti meg, csupán megváltoztathatja az elnyomást. Nyilvánvalóvá válik, hogy itt a proletárforradalom, a proletárdiktatúra és a szocializmus ellen indul harcba. A lázadás és a forradalom ilyen szembeállítása Camus-nál etikai jellegű kérdés is. Az etika terén ő az abszolút jó idealista tételét hirdeti. Az emberi cselekedetet csak egy ilyen abszolút jóhoz hajlandó mérni. S itt azt kell kiemelni, hogy Camus nem látja a jó relatív jellegét, s valami teljesen tiszta cselekedetet igényel, aminek nincs semmilyen árnyoldala. Ez pedig a metafizikus szemlélet érvényesülését jelenti.

Ezen az úton haladva Camus végül ahhoz az álláspontho kerül közel, amely egyetlen cselekvés helyességét ismeri csak el, az önmagunkban létező Cézár elleni küzdelmet. Ha pedig csak önmagunk ellen küzdünk, elfordulunk mindenféle társadalmi harctól. Végeredmény a teljes önmagába zárkózás, a végletes individualizmus, és a vallási szemlélettel még sokkal inkább rokon álláspont.

Sartre egy vitacikkben szembeszáll Camus felfogásával és erre vonatkozó ellenérveit *Az Ördög és a Jóisten* című darabja is tükrözi. Sartre itt a relatív etika mellett áll ki, vagyis azt mondja, hogy az emberi cselekedeteket nem az abszolút jó mértékével kell mérni, hanem az *emberi* jó mértékével. Kijelenti továbbá, hogy a világ átalakítását lehetségesnek tartja, de csak forradalmi küzdelem útján. A kivezető utat a polgári széplélek anarchikus lázongása helyett a forradalmi – és nem erőszakmentes – harcban látja, amellyel el lehet jutni egy jobb társadalomhoz.

Ugyanebben az időben még egy szakítás következik be a francia egzisztencializmuson belül: Sartre és Merleau-Ponty között. Ez azzal kezdődik, hogy Merleau-Ponty kilép a *Les Temps Modernes* szerkesztőségéből, majd azzal folytatódik, hogy 1955-ben élesen megtámadja Sartre-t, mégpedig jobboldalról. A támadásra a folyóirat lapjain Simone de Beauvoir válaszolt.

Vizsgáljuk meg bővebben Merleau-Ponty alakját, minthogy Sartre mellett ő a francia egzisztencializmus legkiemelkedőbb képviselője.

2. MAURICE MERLEAU-PONTY

Maurice Merleau-Ponty[97] filozófiai írásai nem annyira rendszerépítő jellegűek, mint Sartre munkái. Ő inkább pszichológiai síkon közelíti meg az egzisztencialisták által felvetett kérdéseket. Módszere elsősorban polémikus jellegű, de jelentős szerepet játszottak publicisztikai színezetű politikai tanulmányai is. Filozófiai hatása Franciaországban kisebb mint Sartre-é és a negyvenes években inkább az egyetemi ifjúságra korlátozódott. Külföldön ma is kevéssé ismerik. Alakja Sartre mellett elhalványul; ez nemcsak abból ered, hogy filozófiai művei kevésbé jelentősek, kevésbé átfogóak, hanem politikai magatartásának „mérsékeltebb" voltából, főként nézeteinek statikus jellegéből is. Hogy a Sartre-ral való összehasonlítás egyetlen területen sem válik előnyére, az részletesebb vizsgálatunkból is kitűnik.

[97] Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) mint Sartre, polgári értelmiségi családból származik. Ő is az École Normale Superieure diákja volt, később pedig vidéken tanár. A háború alatt katona, majd bekapcsolódik az ellenállási mozgalomba. Ismertté inkább a háború után vált. 1952-ig társszerkesztője a *Les Temps Modernes*-nek, bár neve nem szerepelt a címlapon. Mint szerkesztő főleg politikai kérdésekkel foglalkozott. 1952-ben szakít Sartre-ral, élesen megtámadja elvbarátját. 1956-tól újra balra kezd orientálódni. Művei: La structure du comportement (A magatartás struktúrája, 1938); La phaenomenologie de la perception (A percepció fenomenológiája, 1945); Aventures de la dialectique (A dialektika kalandjai, 1955); Kisebb cikkek gyűjteményei: Sens et Non-Sens (Értelem és értelemnélküli, 1948); Signes (Jelek, 1960).

Nézetei nem viszonyulnak egyöntetűen a sartre-i koncepcióhoz. Ugyanis *A Lét és a Semmi*hez képest Merleau-Ponty kiindulópontja több vonatkozásban is pozitív. Ő ugyanis elveti azt a merev elhatárolást, ami Sartre-nak az önmagában létezőről és az önmagáért létezőről szóló elméletére jellemző, az anyagnak és a szelleminek szinte karteziánus szubsztancialitású kettősségét, amit Sartre elméletében kifejt. Másodsorban Merleau-Ponty nem tagadja a fejlődést az anyagi világban, azt a felemelkedést, amelynek csúcsán az ember áll. Ennek a felemelkedésnek a lényege nála a mind magasabb formák kialakulása. Ez összefügg azzal, hogy ő jelentős szerepet tulajdonít a formának – és ebben a gestaltizmus bizonyos hatása érezhető.

Merleau-Ponty szerint a világban döntő jelentőségűek a formák. Három szint létezik, s ez a formák három típusának felel meg. Ezek: a fizika világa, az élők világa és végül az emberi világ. A fizikai szint formáiról tárgyalva így ír: „A forma fogalmát, amelyet a tények kényszerítenek ránk, úgy határoztuk meg, mint egy fizikai rendszert, vagyis egyensúlyban, illetve állandó változásban levő erők együttesét."[98] Ez a belső egység diszkontinuitást visz a dolgokba és így az ugrások által történő változás alapját képezi. Ugyanakkor e formák bonyolult, összetett jellege lehetetlenné teszi – mondja –, hogy okság-sort találhassunk, illetve, hogy lineáris kauzalitásról beszélhessünk. A forma mint fizikai egység és mint a fizikai mindenség építőköve így annak a felfogásnak válik tagadásává, amely a fizikai világot az okság alapján fogja fel. Meg kell jegyeznünk, hogy ebben a vonatkozásban Merleau-Ponty ugyanabba a tévedésbe esik, mint Sartre, amikor az okságot a meghatározottsággal azonosítja, és az okságot csupán a mechanikus-kauzalitás-fogalom értelmében képzeli el. Ebből következik, hogy érvelése ezen a téren nyilvánvalóan nem lehet meggyőző, ha azt a marxizmus dialektikus okság- és determinizmuselméletével vetjük össze.

A formák második szintjét az élő formák képezik, amelyek az

[98] *Merleau-Ponty:* La structure du comportement. Párizs 1938. 147. old. Együttes = ensemble.

előző formát magukba olvasztják és egyúttal fel is oldják. Az előző szinttől az különbözteti meg őket, hogy bennük megjelenik az értelem, és ezzel a dolgokra vonatkozó értelemadás bizonyos formája is. Első pillanatra szembeszökő (és e felfogása már ezért is elfogadhatatlan), hogy az élő világból minden növényit egyszerűen kirekeszt.

A valóság harmadik szintjén, az emberi lét szintjén az említett értelmen túl megjelenik a szimbólum és főképpen az átértelmezés is. Itt szerinte a dolgok jelentése már túlmutat a dolgon magán, és ez az ő felfogása szerinti transzcendencia felbukkanása. Ez a harmadik forma szintén felolvasztja az előző kettőt, mert itt sem egyszerű hozzáadásról van szó. Az emberi értelem nem egyszerűen kapcsolódik a testi léthez és az állati értelemhez, hanem teljesen átformálja azokat, és így az ember testi léte és ösztönélete minőségében más mint az állaté. Merleau-Ponty ezzel a test és a lélek dualizmusát szeretné megszüntetni. Ugyanakkor éppen ennek következtében jut el ahhoz a felfogáshoz, hogy a szellemi már nem tekinthető az anyagból természetesen kifejlődöttnek, az állati értelemből kisarjadt jelenségnek. Ellenkezőleg, éppen az emberi értelem megléte az, ami átalakítja a testi létet és az ösztönéletet, vagyis létrehozza azokat a változásokat is, amelyek az emberi értelem létrejöttének alapját képezték a valóságban. Merleau-Pontynál így az emberi értelem meghatározóvá, egyszóval elsődlegessé válik. Ha tehát ő fel akarta számolni a test és lélek dualizmusát, az a mód, ahogy ezt megkísérelte, éppen az idealizmushoz sodorta. Az, hogy ez így történt, elsősorban fenomenológiai nézeteinek következménye.

A fenomenológiai álláspont legélesebben a forma fogalmának értelmezésénél bukkan elő. A fent idézett szövegből úgy tűnik, mintha ő a formákat valóságosan létezőnek fogná fel. Ez azonban nincs így: „A forma tehát nem egy fizikai realitás, hanem a percepció tárgya, amely nélkül különben a fizikai tudománynak nem lenne értelme, mert ez [a tudomány] hozzá viszonyítva épül fel és arra, hogy ezt [a formát] koordinálja."[99] Még világosabban fogalmazva: „A forma nem eleme a világnak, hanem egy határ, amely felé a fizikai megismerés tör, és amelyet ő maga határoz

[99] *Merleau-Ponty:* La structure du comportement. Id. kiad. 155. old.

meg."[100] A forma tehát nem a dolgok sajátja, hanem az a mód, ahogy a megismerő ember a széthulló, de végtelenségben összefüggő valóságot a megismerés folyamán s annak érdekében rendezi. A megismerés eszközéről, rendezési elvről van tehát szó és semmi másról. Így azután nem meglepő az a kijelentése, hogy amit életnek nevezünk, az valójában az élet tudata, „amit természetnek nevezzük, az már a természet tudata".[101] A forma tehát ideális jellegű. Mégpedig két értelemben az, először is mint szellemi, és mint nem valóságos, másodszor abban az értelemben, hogy abszolútum, amely felé a megismerés törekszik. Ha úgy tetszik, talán mondhatnánk abszolút igazságnak – ha itt az igazság szó a valódi értelmében, vagyis a valóságnak megfelelően szerepelhetne – itt azonban pont az ellenkezőjéről van szó.

Nem vitás, hogy ezekkel a fenomenológiai nézetekkel erősen szubjektivisztikus vonások jelentkeznek. Ez a szubjektivitás azonban nem egyéni nála, hanem úgy tűnik, az ember szubjektivizmusát jelenti általában – ha úgy tetszik, emberiség-szintű. A másik jellemző vonás, hogy itt felbukkan az agnoszticizmus is. A valóságnak az ismereten kívüli léte Merleau-Ponty számára nem vitás. Csakhogy ennek objektív megközelítése az ember számára lehetetlen. Azt, ami a szubjektív kép mögött van, az ismeretbeli képpel az ember nem vetheti össze, nem mérheti le, hogy ismerete megfelel-e a valóságnak, vagy sem.

Így természetesen az igazság fogalma valójában nem is létezhet számára. Ezenkívül nyilvánvaló, hogy ilyen alapon minden lehető értelmezés egymással egyenrangú. Az igazság olyan illúzió, amely a nézetek összhangjából, tehát az emberek közötti megegyezésből ered – véli Merleau-Ponty. – Éppen ezáltal válik – amint azt már mondottuk – a szubjektív jelleg valamilyen kiszélesített szubjektivitássá.

A különböző értelmezések egyenrangúságáról szóló nézet valódi értelmét akkor árulja el, amikor azt az emberi lét dolgaira is vonatkoztatja. Merleau-Ponty szerint az emberi létről kialakított elképzelések és képek is egyenrangúak. Ennek megfelelően egy értelmezést egy másikra jogtalan, sőt nem is lehet visszave-

[100] Uo. 153. old.
[101] Uo. 199. old.

zetni. Így – mondja – „amikor a vallástól a szociológiához hatolunk, nem a homályostól a világos felé megyünk, nem adunk magyarázatot",[102] csak ugyanazt mondjuk más szavakkal. Hasonlóképpen a társadalmi vagy a szexuális magyarázatok is egyenrangúak. Ez végül is nem jelent mást, mint hogy szerinte az emberi létre vonatkozóan sincs olyan ismeret, amely az objektivitás jogával léphetne fel. Ebből következik, hogy a társadalmi lét marxista magyarázata az ő felfogása alapján egyenrangú bármely burzsoá magyarázattal és ami ennek az álláspontnak a lényege, szerinte a marxizmus nem léphet fel a társadalom és a történelem magyarázatának reális igényével. Agnoszticizmusa ezen a ponton lesz a marxizmussal való lényegi szembenállásnak elvi alapja.

Az elmondottakból következik, hogy Merleau-Ponty számára az emberi ismeret lényege a legkülönbözőbb perspektívák kibontakoztatása. Ebből a megállapításból kiindulva tekintsünk vissza a formaelmélettre, amely szerint a fizika világában a dolgokra az értelemnélküliség a jellemző, mivelhogy az értelemadás az élőknél jelentkezik. Nos, ezzel kapcsolatosan Merleau-Ponty nem állhat azon az álláspontón mint Sartre, és más egzisztencialista fenomenológusok, akik az értelemadást tartják az ember specifikumának. Merleau-Pontynál a specifikum a sokféle perspektíva és az, hogy az ember szerinte egyes értelmeket mások által túlhaladhat. S ezzel a transzcendencia válik az ember lényegévé. Ugyanakkor nála e túlhaladás jelentősége az emberi szabadságot is jelenti. Az ő szabadságfelfogása ezért eltérő a Sartre-itól. Nézeteinek ezekből az elemeiből ered módszere is, amelynek lényege az ellentétekkel való játék. Sartre ezt jól jellemzi, amikor azt mondja, hogy Merleau-Ponty elfogadja a tézist és az antitézist, de elzárkózik bármilyen fajtájú szintézis elől. A kvalitatív dialektika nála ezáltal elsősorban a paradoxonszerűséggel azonosul.

A felvázolt nézetek gyökereit kutatva az igazság problémájához jutunk el. Arról van ugyanis szó, hogy Merleau-Ponty meglátja az ismeretek relatív jellegét. Minthogy nem tud az abszolútum bűvköréből kiszakadni, az igazságot csak mint abszolút igazságot képzeli el, s az objektív igazság kategóriája idegen tőle.

[102] *Merleau-Ponty:* Sens et Non-Sens. Párizs 1948. 178. old.

Ebből ered ismeretelméletének harmadik – relativisztikus jellemvonása. Ez a relativizmus képezi bizonyos értelemben tágított szubjektivizmusának központi magvát s agnoszticizmusának alapját.

Felmerül a kérdés, hogy a cselekvés nem jelenthet-e próbakövet a megismerés számára – amit, ha Merleau-Ponty elismerne, eljuthatna az objektivitáshoz. De ez számára azért lehetetlen, mert ő a cselekvést és a megismerést összemossa. Az objektívnek és szubjektívnek a megismerésben jelentkező kapcsolódását a fenomenológia szerint fogja fel és ontikus kapcsolatként értelmezi. Tehát a megismerés lesz az elsődleges, amely a cselekvést és az embernek a dolgokhoz való viszonyát meghatározza.

Végül ki kell emelnünk, hogy felfogása bizonyos homályosságba csúszik, és ez a ködösség nemcsak hogy rokonítja valamennyire a késői Heideggerrel, de lehetőséget is nyújt egy fokozatos közeledéshez a heideggeri miszticizmus felé.

Merleau-Ponty nézeteinek további tisztázása érdekében állásponjtát hasonlítsuk ismét össze Sartre megfelelő nézetével. Mindkettőjüknél jelentős szerephez jut a karteziánus cogito. Mindkettőben felfedezhető az abszolútum valamelyes bűvölete. Sartre abból a tételből kiindulva, hogy csak egy igazság létezik, a filozófia valamely végső megalapozását keresi. Ilyen végső megalapozásnak megfelelő . kiindulópontot lát a cogitóban, mint abszolút kiindulópontban. Ennek megfelelően próbálja Sartre például a dialektikát a *Critique de la raison dialectique*-ban az egyéni ösztönös dialektikából levezetni. Hasonlóképpen *A Lét és a Semmi*ben a cogitóra építi fel a szollipszizmus és a szubjektív idealizmus cáfolatát. Az abszolútum tehát Sartre-nál mint vonzó pozitív pólus jelentkezik, amely az igazság objektivitásában el is homályosítja a meglevő relatív jelleget. Merleau-Ponty ezzel szemben éppen az ellenkező irányba halad. Az abszolútum nála mint negatív tényező jelentkezik, amely a relativitást duzzasztja fel egészen az ismeret objektív igazságjellegének tagadásáig. A különbözőség azonban nem korlátozódik csupán erre. Merleau-Ponty ugyanis tagadja azt, hogy a cogito *abszolút* kezdetet jelenthetne. Ebben igaza is van, akárcsak abban, hogy a cogito – vagyis az ember egyszerű öntudata, önmagára vonatkozó tudata – már eleve számtalan előzetes

ismeretet, magatartást, tapasztalatot tartalmaz. Az előzetesen bennefoglalt dolgok képezik ugyanis a cogito tartalmi alapját. Bármennyire igaza van is azonban Merleau-Pontynak mindebben, abban, amit ebből kiindulva kifejt, már mind több az elfogadhatatlan elem. Szerinte a racionálisat megelőzi egy „nyers lét és vad gondolat".[103] A cogito csak a racionálisnak lehet kiindulópontja. A preracionális viszont mint „nehéz egzisztencia",[104] mindig jelen van és bizonyos homályt terjeszt maga körül. Ennek a homályosnak a területén pedig egy, a bergsonihoz hasonló intuíciót juttat szerephez. Mivelhogy a preracionális a racionálisnak az alapja, a megismerésnek és a cselekvésnek az alapját egy intuitív magatartáshoz vezeti vissza. Az intuitív magatartás mint elsődleges világalkotás hozza létre szerinte azt, amit később mint világképet tár fel. Hogy ez így van, azt tanúsítja Merleau Pontynak a tudományokra vonatkozó következő tétele: „Az összes tudományok egy »teljes« és reális világba helyezkednek anélkül, hogy észrevennék, hogy e világra vonatkozóan a perceptív gyakorlat létrehozó jellegű."[105] Ha ezt a létrehozó jellegű perceptív gyakorlatot megvizsgáljuk, azt találjuk, hogy itt nemcsak arról a világteremtő tudati cselekvésről van szó, amely létrehozza a (forma)-világot, amelyet a tudomány mint objektivitást vizsgál, hanem arról is, hogy ennek a teremtő tudati tevékenységnek elsődleges formái a racionálist megelőző szinten vannak, ahol ez mint preracionális intuitív magatartás jelentkezik. Így azután a Merleau-Ponty-i koncepcióban ez a tudatelőttes intuitív magatartás mint szubjektív magatartás az egész építménynek az alapköve. Nincs tehát arról szó, hogy a cogitóban már bennelevő tartalmi anyagot a tapasztalat alakította volna ki. Így lehatolva szubjektivista koncepciójának legmélyebb pontjához, ismét a homályosság ködébe ütközünk, és még jobban kidomborodik a szubjektív idealista jelleg. Új érveket kaptunk továbbá agnoszticizmusának bizonyítására is, mert kiderült, hogy szerinte egyetlen tudomány sem a valóságot vizsgálja, hanem az emberi tudat által teremtett fenomén világot.

[103] Etre brut; esprit sauvage.
[104] Existence lourde.
[105] *Merleau-Ponty:* La structure du comportement. Id. kiad. 235. old.

Ugyanakkor egy alapvető kérdést kell felvetnünk. Az eddig vázoltak alapján kérdés, hogy ha az „igazság" kritériuma az emberi értelmezések konkordanciája, akkor honnan ered ez az összhang. Az eddigi vizsgálatból kiderül, hogy ez Merleau-Ponty szerint nem alakulhat ki a valóságos tapasztalatból, vagyis a realitásból. Maradna egy másik lehetőség, hogy istentől ered, ami viszont nem jelentene mást, mint a descartes-i velünk született eszmék – a tudomány által ezerszeresen cáfolt – elméletének felújítását. Ez Merleau-Ponty számára is elfogadhatatlan, sőt ez a gondolat fel sem merül nála. Végeredményben ezt a kérdést nyitva hagyja egyszerűen azért, mert nézetei alapján erre nem is lehet válaszolni. Elmélete így önmagával is ellentmondásban van.

Merleau-Ponty társadalmi nézetei

Merleau-Ponty a társadalmi nézetek területén a marxizmus jelentőségét még korábban ismeri el mint Sartre. Sőt éppen ennek az elismerésnek az alapján, mint saját nézeteinek is lényeges tételét értékeli azt a marxi mondást, amely szerint a történelmet az emberek adott feltételekből kiindulva alkotják. Csakhogy Merleau-Pontynál az alkotáson van a hangsúly, és felfogásának problematikussága ott kezdődik, ahol az említett tétel értelmezéséről, felfogásáról van szó. A döntő ugyanis az, hogy mit értünk az adott feltételeken és hogyan fogjuk fel a történelemalkotás lehetőségét. A feltételekkel kapcsolatosan először azt kell tisztázni, hogy ezek meghatározó tényezőt jelentenek-e, vagy más szóval, hogy a feltételekre való hivatkozás magában foglalja-e az emberi lét determinált voltát. A marxi álláspont ugyanis ezt tartalmazza. Ezzel szemben Merleau-Ponty éppen a determináltság ellen foglal állást. Ez már kiderült az eddig elmondottakból, mert e filozófus a társadalmi helyzet valóságát a társadalmi helyzetből kialakított tudattal helyettesíti. Továbbá szerinte ennek a tudatnak nem lehet objektív igazságértéke, hanem legfeljebb egy bármely másikkal egyenrangú értelmezési formát jelenthet. A társadalmi lét nem lehet meghatározó erejű sem. Merleau-Ponty a determináltság lehetőségét elvileg is tagadja. Említettük, hogy ő a determinizmust az oksággal azonosítja. Agnoszticizmusának megfelelően pedig az okságnak még mechanikus

viszonyok területén való érvényesülését is tagadja. Szerinte a valóságban nincsen okság, mert ezt a viszonyt csak az emberi tudat konstruálja. Ennek megfelelően mondja, hogy: „A tudatot nem lehet okozatnak tekinteni, mert éppen ez szerkeszti az okokozat viszonyt."[106] Igaz, hogy itt a tudat létrejöttéről van elsősorban szó, de ez a megállapítás a tudattartalom determinált voltának tagadását is jelenti. Máshol ugyanis a társadalmi, a filozófiai és a lélektani okságot (és ő az okságfogalmat idézőjelbe teszi) a perspektívák indeterminált végtelenségében oldja fel.[107] Jean Wahl Merleau-Pontynak a determinizmussal kapcsolatos nézeteit a következőképpen jellemzi: „Ez (mármint az okság) elégtelen, mondja ő, ahhoz, hogy megértsük pszichikai állapotaink kapcsolatát a testi állapotainkkal, sőt még a pszichikai állapotainknak egymás közötti kapcsolatát sem érthetjük meg ebből. Egyetlen tudati aktusnak sem lehet oka a szó igazi értelmében."[108] Merleau-Pontynak ez az indeterminista felfogása önmagában is elég bizonyság arra, hogy nézetei homlokegyenest ellenkeznek azzal, amit Marx a Merleau-Ponty által magáénak vallott tételben kifejezett. Merleau-Ponty felfogása a történelemről lényegében tehát teljesen voluntarisztikus. Ennek megfelelően pedig a marxi mondat második része már csak azt jelentheti, hogy az emberek a történelmet éppen „szabad akaratuknak" megfelelően csinálják. Ennek megfelelően hangoztatja: „Minden történelmi vállalkozásban van valami a kalandból... mert a dolgokból egy olyan rendet kell létrehozni, amely abban nem adott."[109] A történelem menetére szerinte éppen a nem adottság a jellemző. Ezáltal a történelmi menetben egyetlen vállalkozás sem lehet olyan, amelynek sikerére bármilyen biztosíték létezne, vagyis amely valamilyen történelmi szükségszerűségnek, illetve törvényszerűségnek megfelelne. Hasonlóképpen olyan vállalkozás sem

[106] *Merleau-Ponty:* La structure du comportement. Id. kiad. 235. old.
[107] Vö. Uo. 241. old.
[108] *Jean Wahl:* La situation présente de la philosophie française – L'activité philosophique contemporaine en France et aux État-Unis. Études sous la direction de Marvin Farber. Párizs 1950. 2. köt. 49. old.
[109] Idézi *Sartre:* Merleau-Ponty vivant. Les Temps Modernes. 1961. október. 184–185. szám. 311–312. old.

lehet, amely eleve kudarcra lenne ítélve. A jövő kialakításában tehát mindaz lehetséges, amit az ember akar. Ezzel pedig a történelem és a társadalmi lét törvényszerűségének tagadása bukkan a felszínre. Megállapíthatjuk, hogy Merleau-Ponty végeredményben a felvilágosodás korának idealisztikus társadalomszemléletét teszi magáévá.

A marxizmusról beszélve azt mondja, hogy egy koncepciót csak akkor szabad bírálnunk, ha jobbat tudunk nyújtani, vagy legalábbis fel tudunk emelkedni annak színvonalára. Ezen az alapon kijelenti, hogy jobb híján elfogadja a marxizmust. Láttuk azonban, hogy ez az „elfogadás" valójában olyan nézetek hirdetését takarja, amelyek nemcsak távol esnek a marxizmustól, hanem homlokegyenest szemben állnak és szembeszállnak azzal. Nézetei nemcsak hogy nem adnak tökéletesebb magyarázatot a történelemre, mint a marxizmus, hanem egyszerűen és egyáltalán nem magyarázzák azt meg. Végeredményben a marxista történelemszemléletre való hivatkozás egy reakciós polgári történelemszemléletet takar. Ezt a tényt felismerve világossá válik előttünk Merleau-Ponty baloldaliságának jellege s annak kudarca is.

Merleau-Ponty politikai fejlődése

Baloldaliságához azonban nem közeledhetünk pusztán a kudarc szempontjából. Figyelembe kell venni politikai fejlődését is, hiszen ez munkásságának második időszakában igen jelentős szerephez jutott. Idézzük megint Sartre szavait Merlau-Pontyról: „Politikai gondolkodása az ellenállási mozgalomból, tehát az egyesült baloldalból nőtt ki."[110] Ennek az egyesült baloldalnak, akárcsak az egész ellenállási mozgalomnak a motorja a kommunista párt volt és benne egyes polgári mozgalmak és pártok is részt vettek. Merleau-Ponty politikai koncepciójának alapja egy ilyen egység gondolata volt és így nem meglepő, ha ez a politikai gondolkodás is széthullott azzal együtt, amint az említett egység felbomlott és a baloldalt tulajdonképpen csak a kommunista párt képviselte. Amikor nem létezett már az említett egység, hanem

[110] Uo. 184–185. szám. 352. old.

a kommunista párt és a reakció között kellett választani, akkor Merleau-Ponty csődbe jutott. Ez gyakorlatilag 1950–1952 körül következett be. Az említett baloldali egységhez való viszony azonban már maga sem tekinthető függetlenül az azon belül lényeges szerepet játszó kommunista párthoz való viszonytól. Merleau–Ponty – akárcsak Sartre – valójában csak felületesen ismerte a marxizmust. Álláspontján gyakran érezhető, hogy a régebbi évek ismeretterjesztő műveire támaszkodik és a marxizmus klaszszikus művei, de még a korabeli szovjet irodalom is meglehetősen ismeretlen előtte. Így álláspontja a nem-ismerés következtében is csak tévedésekhez vezethetett. Ebben a felületességben tulajdonképpen ugyanaz az alapvető polgári, kispolgári álláspont jelentkezik, ami a marxizmussal kapcsolatos szembenállását meghatározta. Igen jellemző, hogy Merleau-Ponty alapjában azonosította a marxizmust és a kommunista politikát a sztálini személyi kultusz politikájával. Ez azt is jelenti, hogy a személyi kultusz politikájával kapcsolatos jogos kritikai meglátások mellett (és nemegyszer e kritikai meglátások mögött is) a marxizmussal és a marxista politikával való alapvető, lényegi szembenállása húzódott meg.

Kiderül ez például abból is, hogy látta, hogy egy olyan felfogás, amely a szocializmus győzelmét egy új háború gondolatával kapcsolja össze, a forradalmi kibontakozás gátlója. Sartre a következőképpen idézte egy 1945-ben elmondott nézetét: „Ha a munkások felszabadulásukat már nem saját maguktól, hanem csak egy planetáris konfliktustól várhatják, akkor a forradalmi osztály búcsút mondott."[111] Azok a konklúziók, amiket ebből levon, tulajdonképpen már e tételben benne vannak. Arról van szó ugyanis, hogy szerinte, az 1945 után kifejezett nézetének megfelelően, a francia forradalmi mozgalom megszűnt létezni. Mindebből azt az érdekes konklúziót vonja le, hogy a forradalmi kommunista politikát ebben a helyzetben a kommunista párt helyett neki kellene irányítania.

A szubjektivista fenomenológiai nézetek világosan átütnek a fenti kijelentésén. Hiszen ő kézzelfoghatóan azonosít egy tudati képet a valósággal, ugyanakkor pedig nem veszi észre, illetve

[111] *Sartre:* Uo. 184–185. szám. 313. old.

tagadja, hogy a kommunista politika éppen úgy nem szűnt meg létezni, ahogy a forradalmi mozgalom sem, és hogy a francia munkásosztály egyáltalán nem „vett búcsút". Továbbá nem vette észre, hogy egyes helytelen politikai törekvések nem oldották fel és nem is oldhatták fel a proletariátus harcának tényleges előrehaladását. Polgári szubjektivista felfogása miatt nem láthatta, hogy egy politikai koncepció nem azonos a munkásmozgalommal. Ezen túlmenően annak a ténynek észrevételéből, hogy egy bizonyos álláspont ellentétes a munkásmozgalom érdekeivel, szubjektivizmusának megfelelően nem azt a konklúziót vonta le, hogy a valóság, tehát a munkásmozgalom félre fogja vetni a téves koncepciót, hanem ellenkezőleg, a valóság létét vonta kétségbe. Nyilvánvaló most már, hogy abban a valóságban, amely nézeteivel ellentétben igenis létezett, nem jutott hely az általa elképzelt politika részére, és így magatartása nem azt a célt szolgálta a valóságban, amit ő maga elé tűzött, tehát a forradalmi mozgalom újjáélesztését, hanem éppen a marxizmussal és a munkásmozgalommal szembeni küzdelemmé vált.

A későbbiekben a hidegháború kibontakozásának következtében a politikai helyzet tovább éleződött, és mindinkább választás elé állította Merleau-Pontyt. Ez 1950–52 táján fordulatot hozott létre koncepciójában. Ekkor számára maga a reálisan létező szocializmus is kérdésessé vált.

Amikor Merleau-Ponty elhatárolta magát az antikommunizmustól, elítélte azokat a rágalmakat is, amelyek egy kalap alá szerették volna venni a fasizmust és a kommunizmust – mint ahogy azt pl. Jaspers is tette. Ennek ellenére az igazság az, hogy ha nem is a fasizmussal, de az imperializmussal és annak politikájával, tehát a burkolt fasizmussal azonosította a szovjet politikát. Ezért nem tudott a Szovjetunió és a kommunizmus mellett 1952-ben olyan határozottan állást foglalni, mint Sartre, hanem ellenkezőleg, éppen hogy támadta Sartre-t e miatt az állásfoglalása miatt. Merleau-Pontyban továbbá megvolt a polgári és a proletárpolitika összekapcsolásának, a kibékíthetetlen ellentétek áthidalásának vágya és törekvése. Éppen ez testesült meg nála a baloldali egység koncepciójában, és így értelmezte ő azt a baloldali egységet, amelyben a kommunista párt mellett annak idején kispolgári pártok is

részt vettek. Élt benne továbbá mindig valamilyen illúzió a polgári demokrácia iránt, sőt a Harmadik Köztársaság történetének egyes szakaszai utáni nosztalgia is. Nála sohasem jelentkezett a polgári osztálypolitika olyan elítélése, mint amilyen például Sartre-nál, akinél ez éppen polgári ideológiai nézeteinek ellenpólusát képezte. Ezek a tények teszik érthetővé, miért jutott Merleau-Ponty teljes csődbe akkor, amikor a polgári és a kommunista álláspont között kellett határozottan választania; akkor, amikor a baloldali egység mint illúzióinak megtestesülése lehetetlenné vált. Ezért jutott ő minden állítása ellenére az antikommunizmus táborába, annyira, hogy még a Szovjetunió politikájának béke jellegét is kétségbe vonja az *Aventures de la dialectique* c. művében. Ugyanebben például azt állítja, hogy a Szovjetunió nem a proletariátus állama. Kispolgári magatartásának egyik jellemvonása a kompromisszum volt. És kompromisszumos megoldásai nemcsak politikai magatartására jellemzőek (az említett áthidalási vágyak tipikus példái ennek), hanem filozófiai nézeteire is. Az a mód, ahogy ő a szellemi és az anyagi összekapcsolását megkísérli, valójában éppen kompromisszumos megoldás. Hogy erről van szó, azt az bizonyítja, hogy nála az összekapcsolás látszata mögött valójában az idealizmus megőrzése jelentkezik. Ilyen értelemben kispolgári kompromisszumos magatartása az egyik rugója annak, hogy nézetei agnoszticizmusba és szubjektivizmusba torkollnak. Az a mód pedig, ahogy a történelem nyitott voltát felfogja és ebben a polgári felvilágosulás bizonyos gondolatvilágát eleveníti fel, kispolgári illúziók filozófiai kifejeződése és megalapozási kísérlete. Nem vitás, hogy végül is éppen ez eredményezi koncepciójának nemcsak bizonyos fokú ködösségét, hanem tagadhatatlan laposságát is.

Merleau-Ponty nézeteit vizsgálva láttuk, hogy az 1950–1952-es évek nála is fordulópontot jelentenek. Ekkor nemcsak Sartre és Camus szakítanak, de Merleau-Ponty és Sartre útjai is szétválnak. De míg Camus jobbra haladva távolodik el a balra tartó Sartre-tól, Merleau-Ponty azért szakad el, mert egy helyben szeretne maradni, s ezáltal tolódik jobbra. Az egy helyben maradás visszafelé haladás és ez a filozófiájára is jellemző, mert Merleau-Ponty az, aki végig megmarad az egzisztencializmus talaján. Nem vitás, hogy éppen ezért jut csődbe.

Merleau-Pontynál láttuk, hogy az egzisztencializmushoz való hűség csődöt jelent, végig tekintettük Sartre fejlődését és Gabriel Marcelnek az egzisztencializmustól való eltávolodását. Talán nem alaptalan a francia egzisztencializmus hanyatlásáról, sőt bizonyos fokú széthullásáról beszélni. Ez a bomlás szükségszerű, mert az egzisztencializmus olyan filozófia, amely végül a valóság súlya alatt szükségképpen összeroppan. Ezt mutatja a német egzisztencializmusnak a második világháború utáni fejlődése is.

A bomló egzisztencializmus azonban még nem halott. A haldoklás mégis tény, és ebben a folyamatban a marxizmus eszmei küzdelmének is jelentős szerep jut.

Látni kell azonban azt is, hogy ez a filozófia a második világháború után más országokban is éreztette hatását. Szűkebb körben ugyan, de jelentkezik Olaszországban, ahol a német irányzathoz kapcsolódó Abbagnano a szabadság kérdését emeli előtérbe. Hatása megmutatkozott Spanyolországban, és még inkább Japánban. Itt főleg vallási formában jelentkezett, összefonódva a buddhista kegyelem-tannal.

Az egzisztencializmus a népi demokráciákban

Végül pedig tagadhatatlanul jelentkezett bizonyos Sartre-i jellegű egzisztencialista hatás a népi demokratikus országokban is. Mégpedig két időszakban. Először 1945 táján, ez a hatás azonban rövid életű volt és társadalmi összefüggéseiben a franciaországihoz hasonló. Másodszor főleg az 50-es években volt erősebb egzisztencialista befolyás. Ennek oka már sajátos jellegű volt. Az ekkori hatás főképpen ahhoz az egzisztencialista tételhez kapcsolódott, amely az embert mint egyént tolta előtérbe. Ezzel kapcsolatosan két szempontot kell figyelembe venni. Tény, hogy a marxizmus bizonyos ideig kevesebb figyelemben részesítette ezt a problémakört mint kellett volna. Pedig éppen a szocializmus és a kommunizmus építése növeli leginkább ennek fontosságát. Erre az ideológiai okra később még visszatérünk. Másodsorban az a helytelen és káros politikai gyakorlat játszott itt szerepet,

és ez volt szerintünk a döntő, amely az emberekről mint egyénekről megfeledkezett, és amely csak a történelem általános szempontjaira hivatkozott. Az ilyen elvi magatartást alátámasztotta az ennek megfelelő gyakorlati politika, amely az 50-es évek elején annyi kárt okozott. Részben ezek miatt az értelmiség egy részénél bizonyos fokú belső meghasonlás jelentkezett akkoriban. És ez a meghasonlás a marxizmustól való bizonyos eltávolodáshoz vezetett. Az említett tényezők teszik érthetőbbé, hogy ez az eltávolodás miért éppen az egzisztencializmushoz való közeledést eredményezte. Meg kell jegyeznünk, hogy az a társadalmi réteg, amelyre ezek az irányzatok befolyást gyakoroltak, meglehetősen szűk volt, de létezett.

Ha helyesen látjuk az okokat, nyilvánvalóvá válik az is, hogy az egzisztencializmusnak ez a korlátozott, de valóságosan létező hatása csak időleges lehetett. Az a politikai-társadalmi fejlődés, amely a szocializmus további kibontakozását, a személyi kultusz korában létrejövő káros tendenciák fokozatos és fokozódó legyűrését eredményezte, meg kellett fossza az egzisztencializmust hatásától is. Olyan mértékben, amilyen mértékben az említett értelmiségi réteg újra visszatalált önmagához és ismét megtalálta helyét a szocializmus világában, szükségképpen az egzisztencializmus hatásának is el kellett halványulnia. És éppen ebben a vonatkozásban jelentős számunkra az egzisztencializmussal szembeni eszmei küzdelem. Ugyanakkor azonban azoknak a filozófiai kérdéseknek a megoldása, amelyek bizonyos ideig háttérbe szorultak, feladat marad, sőt fokozott aktualitást nyer – nem az egzisztencializmussal kapcsolatos küzdelemből eredően, hanem a szocializmus útján való előrehaladás következtében.

Elvi konklúziók

Az egzisztencializmusból, annak ellenére, hogy ilyen sokféle arculatot mutat, és ilyen eltérő áramlatokat foglal magában, bizonyos közös alapelveket mégis ki lehetett hámozni.

Így az egzisztencialista filozófia alapköve kétségtelenül az a tétel, amely szerint az embert mindig mint egyént és csak mint egyént fogja fel, és csak így magyarázza. Ámde egy olyan kon-

cepció, amely az egyént megfosztja társadalmi valóságától, szükségképpen az egyénről is csak *hamis képet* tud nyújtani. Kétségtelen továbbá, hogy ez a társadalmi harccal szembeforduló szubjektivisztikus, agnosztikus és pesszimisztikus elméleteknek nyújt táptalajt. A társadalmi harccal való szembefordulás egyúttal az emberi szabadság reális megvalósulásával szemben is küzdelmet jelent. Viszont tény, hogy éppen az embernek mint egyénnek és a szabadság problematikájának előtérbe emelése volt az egzisztencialista hatás jelentősebb forrása, ami természetes is.

Az embernek mint egyénnek a problematikája kétségtelenül igen aktuális, és nyugodtan mondhatjuk, hogy az egész világon az. Fontos kérdés ez mind a szocialista, mind pedig a kapitalista világban. Csakhogy másképpen és lényegbevágóan más tartalommal vetődik fel a két világban. A kapitalizmusban ez a polgári rendszer csődjének újabb bizonyítékát jelenti. Itt az egyén védelméről van szó, egy bomló és rothadó, az egyént teljesen semmibevevő, az ember elidegenedésére épülő társadalommal szemben. Jellemző különben, hogy éppen abban a társadalomban jelentkezik az ember legnagyobb elnyomottsága, az egyén legeltiportabb és leghontalanabb helyzete, amely kezdetben az egyént és az egyéni szabadságot írta zászlajára. És ez a polgári társadalom struktúrájából ered. Következésképpen ebben a helyzetben csak egy megoldás lehetséges: a kapitalizmus felszámolása, tehát a szocialista társadalom megvalósítása. Az egzisztencializmus viszont nem ezen az úton halad, hanem polgári úton szeretne védekezni, ami viszont kilátástalan. Így azután nem marad számára más, mint a kétségbeesés és a növekvő félelem. És e filozófia perverz és veszélyes jellege éppen abban nyilvánul meg, hogy végül is a polgári világot védi, tehát az egyént semmibevevő elidegenítő és eltipró rendszert szolgálja.

A szocializmusban az egyén kérdése egészen másképpen, mégpedig éppen ellenkező előjellel vetődik fel. Itt ugyanis arról van szó, hogy egy olyan világ van kialakulóban, amely meghozza az ember számára a társadalmi szabadságot, az emberivé tett élet lehetőségeit, amely megszünteti az egyén elidegenítettségét, amely összhangba hozza az egyént és a társadalmat. S ez a kommunizmusban teljesedik ki. Ez a helyzet szükségképpen előtérbe tolja az egyén kérdéskomplexumát is. Tehát számunkra ezek a kér-

dések azért lényegesek, mert feladatunk ezek megoldása, és csak a kommunizmus adja meg a megoldás lehetőségét. Ezért kell az ide vágó kérdéseket *elvileg* is tisztáznunk. Ezért szükségszerű az, hogy a marxizmus kibontakoztassa az emberre mint egyénre vonatkozó koncepcióját is. De látni kell, hogy ez éppen azért vált történelmi szükségszerűséggé, mert lehetőséggé vált a megoldás. Eszmei síkon pedig csak azért lehetséges, mert a marxizmus lényegében tisztázta a társadalmi lét alapvető törvényszerűségét. Azokat, amelyek megértése nélkül az egyént sem lehet megérteni. De éppen, mert ezeket csak a marxizmus tisztázza, azért juthat el *egyedül a marxizmus* az egyénre vonatkozóan is a helyes koncepcióhoz. És mert az egyén és a társadalom viszonyában elsőként és egyedül csak a kommunizmus tudja az összhangot megvalósítani, azért tudja ennek elméletét is csak a marxizmus létrehozni. Kétségtelen, hogy ezen a területen jelentős eredményeket tudunk felmutatni, és az alapvető kérdések nagyjából tisztázottak, ez azonban nem jelenti azt, hogy ez a kérdés teljesen megoldott lenne. Tudott dolog, hogy mind Marx, mind pedig Lenin sokoldalúan tekintették ezt a kérdést is, annak ellenére, hogy számukra az elsődleges (a történelem akkor előtérbe állított, adott fejlődési stádiumának megfelelően) éppen a kérdés társadalmi vonatkozása, a társadalmi törvényszerűségek tisztázása volt. De nem lehet vitás, hogy az egyén értelmezésének kérdésében a szocialista fejlődés korábbi időszakában bizonyos egyoldalúság is jelentkezett, annak minden káros hatásával együtt. Ez elsősorban Sztálin nevéhez fűződik. A XX. és XXII. kongresszus egyaránt rámutatott erre, és e két kongresszus megállíthatatlanul szélesedő szelleme ezen a téren is a megoldás felé mutat. Így azután a még nyitott kérdések további tisztázása és kidolgozása szükséges része a kommunizmus felé haladásunknak. Az említett kérdéskomplexum ugyanis éppen a kommunizmus építésének egyik *részkérdése*. Amiből az következik, hogy ha ezt a problémát központivá emelnénk, ártanánk a marxizmus szellemének, éppen úgy, mint ha elhanyagolnánk. Ezt tudni kell és így kell az említett problémákat tárgyalni. Csak így segíthet ez a tárgyalás a kommunizmus felé való előrehaladásban. És ebben megint egy lényeges különbség mutatkozik az egzisztencialista

felfogással szemben, amely ezt a kérdést tartja nemcsak centrálisnak, de egyedül lényegesnek is.

Végül összefoglalásul tekintsük még egyszer át, miről tanúskodik az egzisztencialista eszmék fejlődéstörténete.

Az egzisztencializmus vizsgálata során mind az első korszakot, mind a másodikat illetően többszörösen is szóba kerültek a társadalmi vonatkozások. E konkrét kapcsolatok mellett azonban szükség van arra is, hogy utaljunk távolabbra nyúló összefüggésekre is már csak azért is, mert ezáltal válik érthetővé a két korszak egész sor jellemző sajátossága. Említettük, hogy az egzisztencializmus eredetileg az első világháború és az azt követő társadalmi megrázkódtatások talaján született, s hogy jellegzetesen a polgári értelmiség helyzetét és állásfoglalását fejezte ki. Nem mellékes azonban, hogy ekkor konkrétan a német értelmiség jut e filozófiában szóhoz. Az első világháború után talán Németország volt az az ország, amely Nyugat-Európában a legnagyobb megrázkódtatásokon ment keresztül és ahol elég erős radikalizálódási tendencia jelentkezett. Az az időleges stabilizáció, amely a szocialista forradalmi kísérletek leverését követte, nem törte meg ezt a radikalizálási folyamatot, mint például Magyarországon. A politikai helyzet fokozatosan éleződött. A polgári lét perspektívája nem szilárdult meg, épp ellenkezőleg, széthullásának tendenciája erősödött, és az a perspektíva, hogy a szocializmus által meghaladja ezt a létet. A társadalmi rendszer éleződő ellentmondásai közepette a polgári értelmiség helyzetének labilitása is növekedett. A mélyülő alapvető válság ugyanakkor az értelmiséget mind kiszolgáltatottabb helyzetbe sodorta. Ennek a helyzetnek a tükröződéseképpen jelentkezett az egzisztencializmus, amely a problémák polgári megoldási kísérletét jelentette. Ideológiai fegyver volt, amely a polgári értelmiséget távol akarta tartani a radikális felismerésektől. Vagyis óvta az értelmiséget attól, hogy felismerje a bajok gyökerét, mert ebből az következett volna, hogy ez a réteg a proletariátus ügye mellé áll. A német egzisztencializmusnak tehát szakítania kellett a radikalizálódással, akár azáltal is, hogy az elidegenedés és a bajok okát örök emberivé abszolutizálta. Teljes joggal állíthatjuk, hogy ez a filozófia, bár nyíltan nem szállt vitába a marxizmussal, egész létével ezt a vitát szol-

gálta és egész eszmevilága éppen erre a hallgatólagos polémiára épült. A marxizmus elleni alternativául szolgált az értelmiség számára.

A német egzisztencializmus további fejlődésének ismeretében nem elégedhetünk meg ennyivel, márcsak azért sem, mert a későbbi utat potenciálisan már jelzi a korai szakasz. Ezzel kapcsolatosan pedig utalnunk kell a német értelmiségnek arra a sajátos vonására, hogy távolról sem volt annyira radikális, mint például a francia értelmiség történelmének egyes szakaszaiban. A német értelmiségben – lappangva vagy nyíltan – sok olyan nyárspolgári vonás volt, amely a konformizmus felé hajtotta, és ami éppen az említett fejlődésben is szóhoz jutott. Továbbá a társadalmi réteg radikális szárnya a későbbi fejlődés során széthullott. A legjobbak vagy emigráltak, vagy fasiszta táborokban pusztultak el. Egy részük a fasizmushoz csatlakozott, végül pedig harmadik része konformista álláspontra tért, ami különben az értelmiség zömére jellemző. Ennek következtében a háború utáni Nyugat-Németországban alig létezett radikális értelmiség. Ennek az értelmiségi rétegnek valójában lassú fejlődési folyamat során újra létre kellett jönnie.

Végül említsük meg, hogy a német egzisztencializmus nagymértékben megmaradt – egészen a második világháborút követő időig – az egyetemek falai között. Ezt kétségtelenül elősegítette elvont nyelvezete (például Heideggernél). Ha a második világháború után valamennyire kiszélesedik is a hatása, relatív népszerűsége inkább politikai szinten jelentkezik, mégpedig Jaspers politikai jellegű írásai nyomán. (Heidegger csatlakozása a fasizmushoz szintén hozzájárul ahhoz, hogy e későbbi szakaszban inkább Jaspers kerüljön előtérbe.) E szélesebb visszhang sajátos oka még az is, hogy ekkor vált divattá a francia egzisztencializmus, amely szintén ösztönzésképpen hatott.

A második szakaszban a német egzisztencializmus már nem elégedhet meg a marxizmussal való hallgatólagos vitával. Csakhogy ekkor sem filozófiai szinten szállnak a marxizmussal vitába, hanem a küzdelmet a politika területén bontakoztatják ki.

Bármennyire kapcsolódik is a francia egzisztencializmus az előző korszak német egzisztencializmusához (például Heidegger-

hez), valójában a második világháború alatti és az azt követő helyzet talajából nőtt ki. E helyzetbeli különbségekből erednek a két szakasz és a két irányzat közötti alapvető különbségek is. Ismeretes, hogy a második világháború még jobban elmélyítette a tőkés termelési rendszer alapvető válságát, s a szocializmus új győzelmei követték. Az ekkor kialakult radikalizálódási hullám még nyíltabban szocialista jellegű volt. Ez már abból a szerepből is következett, amit a kommunisták az ellenállási mozgalmakban játszottak és tükröződött abban, hogy a felszabadulás után Franciaországban (és Olaszországban is) a kommunista párt részvételével alakult meg a kormány.

Tény, hogy a francia egzisztencializmus éppenúgy a polgári értelmiség filozófiája mint a német egzisztencializmus, és azonos a társadalmi funkciója is. Csakhogy az új helyzetben ezt a funkciót már nem tölthette be úgy, hogy a marxizmussal csak hallgatólagosan száll vitába. Ezért a francia egzisztencializmus eleve és alapjában a marxizmussal való nyílt vita filozófiája lett. Ezért jut központi szerephez a polémia ebben a filozófiában. Nem szabad azonban elfelejteni, hogy a francia értelmiségen belül jelentkező radikális, baloldali tendenciák sokkal határozottabbak ekkor, mint amilyenek a német értelmiséget bármikor is jellemezték. A kommunista párttal való együttműködés, amely az ellenállás során alakult ki, s ugyanígy a szocializmusnak és a marxizmusnak világszerte megnövekedett vonzóereje is érezteti a hatását a francia értelmiség e radikális szárnyának soraiban. Ennek eredménye, hogy a francia egzisztencializmus legjelentősebb áramlata, a sartre-i vonal, nemcsak szemben áll és polemizál a marxizmussal, hanem egyúttal annak bűvöletében is él. Képviselői ennek megfelelően egyszerre támadják is a marxizmust, de egyidejűleg érzik annak befolyását is. Hogy ez a befolyás növekedett vagy csökkent, az nagymértékben egyéni tényezőktől függött, az azonban már a helyzet szükségszerű terméke volt, hogy egy baloldali áramlatnak szükségképpen ki kellett alakulnia. S végül az a körülmény, hogy a francia egzisztencializmus fokozatosan visszaszoruló tendenciát mutat a marxizmussal szemben, azt is jelzi, hogy ez a filozófia a vitában alul maradt, s ez lényegét tekintve a valósággal szembeni alulmaradás realizálódása. Másodsorban még e baloldali tendenciák

mellett is igen erős szerepet játszanak e haladó szárnynál bizonyos polgári illúziók és a polgári magatartás. Ebből a marxizmussal való kacérkodás mellett egy szinte görcsösnek mondható ellenállás is fakadt. A szóban forgó ellenállás egyik konkrét formája: a marxizmusnak a dogmatizmussal való azonosítása. A francia értelmiség álláspontja távolról sem olyan nyitott mint pl. az olaszé, amely erőteljesen közeledett a marxizmushoz és az olasz kommunista párthoz. (Nem véletlen, hogy Olaszországban az egzisztencializmus nem tudott olyan jelentőségre szert tenni, mint Franciaországban.) Az említett merevség – amely maga is dogmatikus, csak polgárian dogmatikus magatartás – szintén szerves része a francia egzisztencializmusnak. Ez éppen ebből eredően ellentmondásos és kettős arculatú. A kettősség a haladó polgári értelmiség kettősségét tükrözi, ez tette lehetővé a baloldali irányú haladást, de úgy, hogy az sohasem tudott teljessé válni, mert mindig megmaradt egy fékező, gátló ellenpólus. E pólus pedig mindvégig tehertétel maradt, de ha lassította is a fejlődést, valamint, ha a végső konklúziók levonását lényegesen meggátolta is, a folyamatot megakadályozni nehezen tudta.

Számításba kell azonban venni, hogy a francia értelmiségnek csak egy részére jellemző a baloldali magatartás.

A francia értelmiségen belül ezért ugyanilyen szükségszerűséggel kellett jelentkezzenek olyan tendenciák is, amelyek éppen ellentétes irányúak, vagyis amelyek jobboldali irányba hatottak.

Végül utalnunk kell a francia egzisztencializmus még egy jellemző vonására. Ez a filozófia egyáltalán nem katedrafilozófia, hanem képviselőinek irodalmi tevékenysége és népszerűsítő filozófiai, valamint elméleti polémikus írásai következtében igen széles befolyásra tett szert. Ez paradox módon azt is mutatja, hogy a marxizmus a francia értelmiség igen széles rétegének vált problémájává: ugyanis éppen ezért került ki a filozófiai polémia a szűk keretek közül a legszélesebb nyilvánosság elé. Ez viszont egyúttal előrevetíti annak a perspektíváját is, hogy a fejlődés során és a valóság hatására a francia egzisztencializmus bomlása tovább fog mélyülni és hogy a vitában mindinkább alul marad majd a győzedelmeskedő marxizmussal szemben.

A KATOLIKUS FILOZÓFIA

I. BEVEZETÉS

Ma már szinte közhelyszerűen hat az a megállapítás, hogy a katolikus egyház, a katolicizmus válságban van. Ez a válság azonban igen összetett, bonyolult jelenség. Ha azt mondjuk, hogy ez lényegében a tőkés rendszer válságára vezethető vissza, igazat állítunk, csakhogy ennyivel nem merítettük ki a kérdést, és nem mondottunk eleget ahhoz, hogy a katolikus filozófia helyzetét megérthessük. Nekünk azonban éppen az a célunk, hogy a probléma mélyére hatoljunk, és nem elégedhetünk meg csak a központi tényező kiemelésével.

Mindenekelőtt világosan kell látnunk, hogy ez a válság nem mai keletű. Léte azért vált éppen ma nyilvánvalóvá, mert elérte a katolikus egyház csúcsait, mert ma már az egyház politikájának alapiránya is kérdésessé vált. (Ebben szerepet játszott az is, hogy az egyház szervezete is válságba került, mert a ma már nem pusztán nyugat-európai egyház szervezeti felépítése még mindig európai és főleg olasz többséget biztosít.)

Magának a tőkés termelési rendszernek a válsága sem mai keletű. Tulajdonképpen már a múlt században kezd kirajzolódni, valójában akkortól, amikor a proletariátus a hatalom birtokbavételének gyakorlati követelményével lép fel, tehát a párizsi kommün óta. Természetes viszont, hogy amikor a burzsoázia a proletárforradalom ellen még győzni tud, a válság inkább fenyegetés mint valóság, és élessé akkor válik, amikor már a forradalom győz, vagyis 1917 után. Ekkor azonban az említett válság teljes szélességgel bontakozik ki.

Miért mondjuk el ezeket a közismert tényeket? Azért, mert éppen ezek magyarázzák meg a katolikus filozófia kialakulásának sajátosságait. Ugyanis a katolikus egyház kb. a múlt század derekára, a század második felére heverte ki annak a csapás-

nak az ideológiai hatásait, amit a polgári rendszer győzelme jelentett számára. A francia forradalom után ugyanis az egyházban bizonyos ideológiai zűrzavar uralkodott. Különböző romantikus, misztikus áramlatok burjánzottak el és küzdöttek egymás ellen. Ebben a korszakban az egyház alkalmazkodni próbált a tőkés társadalomhoz. Mire ez az alkalmazkodási folyamat – amely természetesen már a francia forradalom előtt megindult – befejeződik, az egyház egy olyan társadalmi rendszerhez alkalmazkodott, amely időközben maga is túlhaladottá vált, amelyet az ellentmondások alapjaiban ráztak meg, és amely minden időleges felfelé ívelés mélyén már megoldhatatlan válsággal kell szembenézzen. Ezért a polgári rendszerhez való alkalmazkodás egyben az új forradalmi rendszerrel való szembefordulást is megkívánja. Ugyanakkor viszont sok területen még maga a polgárság is tanácstalan, és eszmeileg kevéssé felkészült a proletariátus elleni harcra; még az őt fenyegető veszélyt is alig mérte fel. Amikor tehát az egyház kialakítja a maga új helyzetének megfelelő filozófiáját, akkor ezzel egyúttal a polgári rendszer forradalomellenes, antimarxista, reakciós filozófiáját segíti kidolgozni, illetve annak egyik változatát bontja ki.

Az a tény, hogy az egyház végül is egy már hanyatló és bomló világ mellé állt, azt eredményezi, hogy az ennek a szolgálatában kiépített filozófia kezdettől bizonytalan alapú volt. Filozófiája így nemcsak azért válságfilozófia, mert a polgári világ kibontakozó válságában a haldokló világ mellett foglal állást, hanem azért is, mert ennek következtében maga is állandó válsággal kellett küzdjön.

Ez azonban a kérdésnek csak az egyik oldala. Amikor az egyház a maga filozófiáját kidolgozta, közvetlenül egy tüneti jelenség lebegett a szeme előtt, illetve ezen a jelenségen keresztül tükröződtek számára az eddigiekben vázolt tényezők. Ez a tüneti jelenség az volt, hogy a modern társadalomban az emberek mindjobban eltávolodtak és eltávolodnak a vallástól. Az elvilágiasodás ellen – amely már a polgári foradalommal vette kezdetét – akart az egyház harcba indulni, és ezt a célt szolgálta filozófiája. Ez a laicizálódás azonban nem speciálisan a katolicizmus válsága, hanem magáé a vallásé. Ebből következik, hogy az ellene való küzdelem és az ennek megfelelő harcos egyház

filozófia nemcsak a hittársak sorában, hanem más vallások körében is visszhangra találhatott.

Az említett világiasodás gyökere korunkban elsősorban a forradalmi magatartásban és a forradalmi mozgalmak terjedésében kereshető. Emiatt is szükséges volt az egyház számára, hogy ellenforradalmivá váljon és ellenforradalmi ideológiát dolgozzon ki. Elkerülhetetlenül szembe kellett fordulnia a haladás gondolatával és gyakorlatával egyaránt. Ugyanakkor érthető, hogy küzdelme nem lehetett eredményes, hiszen nem állíthatta meg a törvényszerű társadalmi folyamatokat.

A vallástól való eltávolodás másik forrását a modern tudományok előretörése jelentette. Hozzájárult ehhez a konkrét tudományos eredmények tartalma, és a tudományos szemlélet elterjedése. Ebből következik az egyházi ideológia másik nagy problémája, a modern tudományokhoz való viszony. Ebben az összefüggésben a teológiának a puszta létét kellett megvédenie, vagy legalábbis ezt meg kellett kísérelnie. Két lehetőség állott az egyház előtt. Vagy megkísérli, hogy a tudományokat visszaszorítsa, a teológia alá rendelje, vagy pedig megpróbálja eredményeit asszimilálni. Az egyház az előbbi megoldást választotta, nem azért, mintha az utóbbi önmagában lehetetlenség lett volna, hanem azért, mert éppen ez felelt meg a társadalmi kérdésekkel kapcsolatos reakciós magatartásának. Csakhogy ez sem kecsegtetett eredményekkel, nem vezethetett sem a tudományok megbilincseléséhez, sem pedig a laicizálódás visszaszorításához. Éppen ellenkezőleg, elkerülhetetlenül ki kellett élezze a konfliktusokat. Ennek kellett bekövetkeznie még akkor is, ha néha sikerült a konfliktusokat – ha nem is áthidalni –, de legalább időlegesen elleplezni.

Végeredményben tehát az az ideológia, amelyet a vallás válságában alakítottak ki, s amely reakciós választ adott, szükségképpen válságba kellett sodródjon. Az a filozófia, amit az egyház azért dolgozott ki, hogy a vallás válságát legyőzze – és ez a filozófia a neotomizmus volt –, kudarcot kellett szenvedjen. Ezt a kudarcot bizonyítja, hogy századunkban a világiasodás még rohamosabb ütemű lett, és a társadalmi kérdések, valamint a tudományok mind megoldhatatlanabb feladatok elé állították az egyházi filozófusokat. Ennek alátámasztására csak egy hivatko-

zást. Mihelics Vid írja a Vigiliában: „A szociológiai adatfelvételek és közvéleménykutatások eredményei hideg tárgyilagossággal mutatják be, hogy a modern ipari társadalomban miként veszít tért a vallás egy olyan folyamatban, amely egyelőre törvényszerűnek és visszafordíthatatlannak látszik."[1] Hasonló megállapításokat bőséggel idézhetnénk a legkülönbözőbb katolikus szerzők tollából.

Természetes, hogy ebben a helyzetben a hivatalos ideológiával szemben ki kellett alakuljanak azok a törekvések, amelyek más jellegű választ próbáltak adni, amelyek nem az elzárkózás és a végletesen reakciós magatartásban keresték a megoldást. Nyilvánvaló, hogy ezek a törekvések kezdettől fogva léteztek, és a hivatalosan kialakított ideológia kezdettől fogva harcot indított ezek ellen is. De a hivatalos ideológia kudarca – ami szükségszerű következménye a történelmi fejlődésnek – hatalmas lökést adott az említett más jellegű törekvések kibontakozásának. Ezek a modern világhoz való alkalmazkodást tűzték ki célul: nem akartak teljesen elzárkózni a haladás gondolata és valósága elől, nem akartak szembefordulni a tudománnyal, hanem igyekeztek vívmányaihoz alkalmazkodni. Törekvéseik azt szolgálták, hogy megújítsák az egyház ideológiáját, de mindezt nyilván az egyház érdekében és a vallás védelmében kívánták tenni. Ebben a helyzetben vagy az egyháztól való eltávolodás, vagy a csupán látszat jellegű haladó állásfoglalás lehetséges.

Végeredményben tehát az egyházban két tendencia alakult ki. Egy végletesen reakciós, integristának nevezett és egy megújulást követelő, amelyet modernistának, „nyílt katolicizmusnak" szoktak nevezni. Ennek megfelelően a katolikus filozófiában is két alapvető áramlat mutatható ki. Az egyiket az integrista irányzatnak lényegében megfelelő neotomizmus képviseli. Ám ez a kettő nem pontosan azonos, mert az integrizmushoz más neoskolasztikus áramlatok is kapcsolódnak, ugyanakkor a neotomizmuson belül is jelentkezik bizonyos törekvés egy kevésbé zárt magatartás felé. A modernista irányzatokat a perszonalizmus és a teilhardista koncepciók képviselik.

Mindezzel nagy vonalakban vázoltuk a katolikus filozófia

[1] *Mihelics Vid:* Eszmék és tények. Lásd *„Vigilia"* 1963. ápr. 227. old.

helyzetét. Az elmondottakból egyúttal az is kiderül, hogy mi is e kérdés mélyén meghúzódó alapvető probléma. Előtérben, ilyen vagy olyan formában a társadalmi haladással és a tudománnyal kapcsolatos magatartás áll. Mindegyik irányzatban az a közös, hogy e kérdésekre olyan választ keresnek, amely összhangban lehet a katolikus teológiával, a vallással, pontosabban a katolikus vallás tételeivel. Ezért jelölik ezeket a katolikus filozófia gyűjtőnevével. Ebből a közös jellegből ered eredménytelenségük is. Hiszen mind a kettő lehetetlenre vállalkozott, mert az egyik a valóságot próbálta semmibe venni, és a haladás kerekét akarta nyíltan visszafordítani, a másik pedig az összebékíthetetlent összebékíteni.

1. A KLASSZIKUS NEOTOMIZMUS FILOZÓFIÁJA

A neoskolasztikus irányzatok

Első pillanatra talán megdöbbentő, hogy nincsen még egy olyan áramlata a polgári bölcseletnek, amelyet a komoly gondolkodók általában oly kevés figyelemben részesítenének, mint a neotomizmus. Különösnek tűnik, azonban mégsem véletlen. Magyarázatot adni azonban csak akkor kísérelhetünk meg, ha előbb megvizsgáljuk, mi is a neotomizmus.

Már kezdetben meg kell jegyeznünk, hogy a neotomizmus csupán egyik, bár kétségtelenül a legjelentősebb áramlata a neoskolasztikának. Mellette olyan irányzatok léteznek, mint például a Szt. Ágostonra hivatkozó neoaugustinizmus. Ez utóbbi áramlat, amelynek jelentős képviselője Michele Fr. Sciacca, lényegében az irracionalizmust írta zászlajára, de képviselői Platón tanaihoz is kapcsolódnak. Ezzel az irányzattal rokon az, amelyik a középkori skolasztika Ferenc-rendi képviselőire hivatkozik (Bonaventura stb.) és az, amelyik Duns Scotusra hivatkozik. Ezek egységesek abban, hogy fenntartják és hirdetik a hit és a tudás ellentétét, tagadják a vallási hit racionális megalapozásának lehetőségét. Bizonyos értelemben a duplex veritas elvét újítják fel, de ez, ma felújítva pontosan ellentétes szerepet tölt be, mint amilyent a reneszánsz idején játszott. A hitet próbálja védeni a tudás, a tudomány fokozódó rohamával szemben azáltal, hogy a hit és a tudás területein egymáshoz viszonyítva autonóm igazságok létét és lehetőségét hirdeti. Ezzel hallgatólagosan nemcsak különbségüket, hanem ellentmondásos voltukat is elismeri. Ebben a helyzetben ennek az irányzatnak a követői nem látnak más megoldást, mint hogy a hitet mereven elhatárolják a tudománytól. A duplex veritas elvének régi szerepe viszont az volt, hogy akkor ezzel az elhatárolással a még zsenge

és szinte kezdeti lépéseket tevő tudományt igyekeztek megszabadítani a teológia fojtogató ölelésétől.

A felsorolt neoskolasztikus irányzatoktól eltérő jellegű a neotomizmus. A neotomizmus hasonló kérdésekre szeretne megoldást találni, csak éppen egészen más úton, bár ez is középkori koncepciókhoz nyúl vissza: az egyház által szentté avatott Aquinói Tamás (1224/5–1274) filozófiájához, a tomizmushoz.

A tomizmus akkor született, amikor a feudalizmus rendszerét először rázta meg komolyabb és sokrétű válság. Ekkor kezdődött bizonyos polgári jellegű fejlődés Itáliában – a korai reneszánsz. Ekkor jut el Európába az arab tudomány és az arab gondolkodás hatása, amely egyúttal az ókori görög bölcselet nem egy áramlatát is közvetítette. Ekkor bontakoznak ki az első komolyabb – megrázkódtatásokat jelentő – eretnekmozgalmak, például Dél-Franciaországban. Mintha hirtelen megcsuszamlott volna a feudalizmus látszólag mozdulatlan világa. A feudalizmust ideológiailag bomlasztó áramlatok ellen védekezni kellett; ekkor és ezért alakulnak ki azok az ideológiai irányzatok, amelyek lassan a skolasztika gerincévé válnak, s amelyeknek visszfényével ma a neoskolasztikában találkozunk. A feudalizmus válságát nemcsak a fokozatosan kibontakozó reneszánsz követi, hanem a feudalizmus stabilizálódása is. Ennek egyik hajtóereje (de haszonélvezője is) az egyház volt, mégpedig mind ideológiai, mind társadalmi-politikai tevékenysége következtében. A pápaság éppen akkoriban bontakoztatja ki mind hevesebben a világi uralomra törő politikáját, s a konszolidáció ideológiai fegyvere Aquinói Tamás filozófiája volt. Ezt az egyház komoly erővel felkarolta, és így hamarosan jelentős szerepet játszott a középkori skolasztikában. Ez a koncepció azért törhetett akkor nagymértékben előre, mert bár visszaállította a hit teljes elsőbbségét és uralkodó pozícióját a tudománnyal szemben, egyúttal mégis bizonyos mozgási szabadságot engedett a tudománynak. Ezenkívül, úgy szilárdította meg a teológia helyzetét, hogy ehhez felhasználta az ókori görög filozófiát, pontosabban Arisztotelész koncepcióját, ha át is formálta azt. Ezzel olyan filozófiát alakított ki, amely a korai középkor szélsőséges irracionalizmusához viszonyítva lépést jelentett előre. Bizonyos formájú racionalizmust, a valóságos kutatás bizonyos lehetőségeit terem-

tette meg, s ugyanakkor valamennyire egységes filozófiai koncepciót nyújtott. Így a filozófiának is nyitott valamelyes kaput, persze a hit szolgálójává tett filozófiának. Mindezzel a kor követelményeihez való eszmei alkalmazást végezte el, amelyre az egyház ideológiájának éppen szüksége volt ahhoz, hogy az új körülmények között stabilizálódhasson, hogy a haladás ellen új pozíciókból eredményesen tudjon küzdeni. Végeredményben tehát a tomizmus az újítás és az alkalmazkodás formájában megvalósított restauráció filozófiája, az egyházi konszolidáció eszköze volt. E konszolidáció következtében azután a tomizmus oly mértékben uralkodóvá vált, hogy később a skolasztika fogalma már szinte szinonímája lett a megteologizált arisztotelészi filozófiának. A későbbi időkben pedig, éppen a konszolidáló szerepből eredően a feudalizmust védelmező legreakciósabb filozófiává, a feudalizmus filozófiájává vált.

A neotomizmus múlt századbeli megjelenésének körülményei hasonlatosak a tomizmus jelentkezésének körülményeihez. A társadalmi rendszert mindkét alkalommal válság rendítette meg, a társadalmi haladás és a tudomány fejlődése eszmei síkon is válságot robbantott ki az egyház eszmevilágában. Ugyanakkor azonban a tomizmusnak és a neotomizmusnak mégis különböző szerepe volt, illetve ma is különböző szerepet kell játsszon. Akkor a tomizmus a megújuláson keresztül való konszolidáció eszköze volt, ma a neotomizmus éppen ellenkezőleg, a merev konzervativizmus és az egyházbeli megújulási kísérletek elleni harc fegyvere. Ez nem meglepő, hiszen a megújulás segítségével történő konszolidálás a mai helyzethez és a tudomány mai szintjéhez való alkalmazkodást kell jelentse. Ebből következik, hogy ma a neotomizmus valójában a legreakciósabb egyházi körök filozófiája.

A neotomizmus története

A katolikus egyházban a középkori iskolabölcselet iránt a múlt század derekától mutatkozott fokozódó érdeklődés. Az egyéb áramlatok közül hamarosan a tomizmus került előtérbe. Ezt a fejlődést meggyorsította XIII. Leó pápa 1879-beli „Aeterni patris" enciklikája, mert a tomizmust mintegy a katolikus egyház hiva-

talos filozófiájává emelte. Ettől kezdve a katolikus egyház egész tekintélyével a neotomizmus mögé állt (a többi neoskolasztikus iskolát valójában csak megtűrték) és bár ez az irányzat sohasem tudott még az egyházon belül sem egyedülivé válni, uralkodó helyzete mégis kétségtelen volt. A neotomizmus különösen a XX. század elején lendül fel: ekkor jönnek létre a különböző tomista szellemű katolikus egyetemek és iskolacentrumok, mint pl. a louvaini. Hasonló szellemű ma a Svájcban levő fribourgi egyetem, a milánói katolikus egyetem, és természetesen a vatikán számos iskolája és intézménye, mint például az egyházi „tudományos" akadémia. Sőt a neotomizmusnak még a Sorbonne-on is van tanszéke. Az említett időszakban a tomizmus főként Belgiumban, Franciaországban és Olaszországban, majd Németországban terjed. Hatása később kiterjed egyes nem katolikus keresztény körökre is, részben Angliában és Amerikában, de főleg Németországban. A vázolt fejlődésnek megfelelően a neotomizmus képviselői jobbadán franciák, belgák, németek és olaszok: Désiré Mercier (1851–1926), Jacques Maritain (1882–), R. Garrigou-Lagrange (1877–1964), A. D. Sertillanges (1863–1948), E. Gilson (1884–), M. Grabmann (1875–1949), M. de Wulf (1867–1947), I. M. Bocheńsky (1902–) és mások. Meg kell azonban még említenünk a magyar dominikánus Horváth Sándort (1884–1958) is.

A neotomizmusnak ez az elterjedése szorosan összefügg a századforduló táján az egyházban jelentkező megújítási tendenciákkal. Ezek modernizálni szerették volna az egyházat, létre akarták hozni alkalmazkodását az új helyzethez, amelyre jellemző volt a tudományok eredményeinek létrejötte, a társadalmi haladás gondolatának és valóságának figyelembevétele egy eljövendő konszolidáció érdekében. Ennek oka éppen a tudományok előretörése és a nyomában kialakuló laicizálódási folyamat volt, ami összefüggött a polgári társadalmat ostromló haladó erők, végeredményben tehát a proletariátus izmosodó mozgalmával. A modernista áramlatokkal az egyház akkoriban élesen szembefordult, és bizonyos idő alatt sikerült is felszámolnia őket. Harcában a neotomizmus volt a fő eszmei fegyvere, az egyház győzelme tehát a neotomizmus győzelmét is jelentette. Persze a győzelem oka nem a neotomizmus erejében keresendő, hiszen az egyház

a vitát hatalmi szóval zárta le, és az említett tendenciákat a megparancsolt ún. antimodernista esküvel törte le végleg, amelyet 1910-ben a katolikusoknak le kellett tenni. Ennek az eszmei harcnak a tanulságát levonva fektet ezután az egyház fokozottabb súlyt a tomizmus propagálására is.

A neotomizmus jellege

Ebben az időben az egyház a tomizmuson belül is igyekszik megszilárdítani a fegyelmet, mégpedig azzal, hogy 1914-ben X. Pius pápa kanonizálta a neotomizmus filozófiai alaptételeit, „egyszer s mindenkorra" leszögezve az egyetlen megengedett interpretálási módot is. Bár ezzel lényegesen hozzájárult ahhoz, hogy a neotomizmus zárt iskolává váljék, azt mégsem érte el, hogy teljesen egységes legyen. Bizonyos árnyalati különbségek ugyanis mutatkoznak Suarez XVII. századi spanyol teológus hívei, továbbá az ún. molinisták és végül a tiszta tomisták között. Van olyan irányzat is, amely a tomizmus és különböző más mai polgári filozófiai áramlat között keres összefüggéseket. Ezek az árnyalati eltérések azonban nem lényegbevágóak, és így gyakorlatilag figyelmen kívül hagyhatók. A neotomizmus ugyanis igen fegyelmezett, igazi iskolabölcselet. Megvannak a maga precíz tételei, s ezeket minden neotomista – bármely áramlathoz tartozzék is – elfogadja. Már itt meg kell jegyeznünk, hogy bár a neotomizmus igen élesen szembeszállt minden modernista törekvéssel, mégsem tudta magát kivonni ezek hatása alól. Amilyen mértékben a modernista irányzatok teret nyertek – főképpen az egyházpolitikában –, olyan mértékben jelentkezik a neotomizmuson belül az egyházpolitikai centralizmus egyik kifejeződéseképpen egy rugalmasabb áramlat is. Lényegében ide sorolható Jacques Maritain vagy részben J. Y. Calvez álláspontja, az egyházpolitikai magatartást tekintve pedig XXIII. János pápa társadalmi vonatkozású enciklikái.

A neotomizmus főbb jellemzői

Mi jellemzi most már a klasszikus neotomizmust tartalmi szempontból? Aquinói Tamás – mint ismeretes – az arisztotelészi bölcseletnek a katolikus teológiával való összeegyeztetését (és ennek megfelelő átértelmezését) kísérelte meg. Ebből következően a neotomizmusban három réteget különböztetünk meg: egy arisztotelészit, egy tamásit és egy újat, amely lényegében a mai neotomisták interpretációit foglalja magában. Természetesen nincs szándékunkban ezeket részletesen elemezve szétválasztani.

Hit és tudás a neotomizmusban

Kiindulópontunk természetesen megegyezik a neotomizmus centrális problémájával. Ez pedig a hit és a tudás viszonya. Hogy számukra éppen ez a központi kérdés, azon nem lehet csodálkozni. A modern laicizálódási folyamatnak, mint mondottuk, egyik oka éppen a tudomány előrehaladása. Nemcsak a vallási tételekkel ellentétes tudományos felismerésekről van szó, hanem általában a tudományos szemlélet terjedéséről. A neotomizmusnak ezért egyik leglényegesebb feladata az, hogy a tudomány előrehaladásának ilyen hatásai elől megvédje a hitet. Legfontosabb tétele: a hit és a tudás nem lehetnek ellentétben egymással. „Szt. Tamás nagy csodát művelt: megmutatta, hogy a tudomány és a hit alanyilag egy lélekben a kettős vágányú igazság minden veszedelme nélkül nemcsak megfér, hanem az életszentségnek éppoly eszköze lehet, mint az apostolkodás vagy a világtól való teljes elvonultság, tárgyilag pedig oly kerekded világnézeti egységgé alakítható, aminőt az emberi értelem szerkezete csak megkívánhat"[2] – mondja Horváth Sándor magyar neotomista.

Nézzük meg közelebbről, milyennek tűnik ez az összebékítés. Vajon szerintük e kettő egyenrangú-e, és ha nem, akkor melyiké az elsőbbség? M. de Wulf azt mondja, hogy „Szt. Tamással minden dolog visszanyeri a helyét és értékét, és a filozófia ön-

[2] *Horváth Sándor:* Örök eszmék és eszmei magvak Szt. Tamásnál. Bp. 1944. 7. old.

állóvá válik."[3] Hasonlóképpen vélekedik Grabmann is: „Tamás filozófus is, ő... a filozófia és a profán tudományok autonómiáját és öntörvényszerűségét tudományosan megalapozta és keresztülvitte."[4] Nos, bárki számára, aki ismeri a skolasztika történetét, világos, hogy ezek az állítások egyszerűen nem felelnek meg a valóságnak. Közismert tény, hogy Aquinói Tamás egész rendszerét éppen arra az egyházi tételre építette, amely szerint a filozófiának a teológiát kell szolgálnia, a filozófia a teológia szolgáló leánya (Philosophia ancilla theologiae). Éppen ezzel akarta a tudomány önálló útját eleve elvágni, és visszavezetni azt a teológia aklába. Az említettek alátámasztására, valamint, hogy jobban megvilágítsuk, miről is van itt szó, hadd idézzük magát az aquinóit: „Amiről az egyéb tudományokban kiderül, hogy a teológiával ellentétben áll, azt mint hamisat el kell vetni."[5] Ebben a vonatkozásban tehát éppen az ellenkezője az igaz annak, amit a neotomisták állítanak. Az persze, hogy ők ezt állítják nem meglepő, hiszen ők a XX. században élnek, s ebben a században az „ancilla"-elvvel nem lehet messzire jutni. A neotomizmus ezek szerint más, ellentétes álláspontot képviselne, mint amit Tamás hangoztatott? A filozófia és a tudomány önállósága azt jelenti, hogy nincsen alárendelve a teológiának, hanem saját törvényeit követi, és csak a valóságra épít. Nos mit mond Horváth Sándor, a hit és a tudás, a hit és a ráció, a teológia és a filozófia viszonyáról? „Ellentmondás közöttük el sem képzelhető, csak harmónia, összhang, de nem az azonosság vagy mellérendeltség, hanem az alárendeltség alapján... Eszerint nem mondhatjuk, hogy a hitnek és a tudománynak egymáshoz semmi köze nincs. Ellenkezőleg, teljesen át kell egymást hatniok. A hitnek szava van a tudományok irányításában, s legalább annyit megkövetelhet tőlük, hogy az alsóbbrangú igazságnak a felsőbbel szemben való alárendeltségét elismerjék, és azt maguk is hordják."[6] Hogy ne gondoljuk azt, hogy ez csak egy egyéni vélemény,

[3] *M. de Wulf:* Initiation à la Philosophie Thomiste. Louvain 1932. 12–13. old.

[4] *M. Grabmann:* Die Kulturphilosophie des Heiligen Thomas von Aquino. Augsburg 1925. 146. old.

[5] *Aquinói Tamás:* Summa Theologiae I. 6. ad.[2]

[6] *Horváth S.:* Örök eszmék és eszmei magvak... Id. kiad. 40. old.

íme még egy idézet, Mercier tollából: „Isten szava nem lehet téves. Egy tétel, amely kifejezetten ellentmond kinyilatkoztatott doktrinának, nem lehet más, mint téves: visszautasítani a tévedést pedig ráció szerinti cselekvést jelent."[7] A neotomisták válasza tehát teljesen egyértelmű, és lényegét tekintve megegyezik Aquinói Tamás felfogásával.

Az elmondottaknak természetesen megvannak a gyakorlati következményei is: a neotomista ugyanis minden olyan tudományos tételt, amely a hitdoktrinákkal ellentétes, eleve tévedésnek minősít. Annak minősíti még akkor is, ha a tétel igazságát a legeklatánsabb bizonyítékok támasztják alá. Idézzük Merciert: „Ha megtörténik, hogy a tudós konklúziói ellentétben vannak a kinyilatkoztatással, ahogyan azt a jog szerinti (egyházi) hatóságok hinni kitűzik neki, akkor hitének és a tudományos igazságoknak érdekében (!) újra kell kezdenie a kutatást egészen addig, amíg ezek a nehézségek megoldódnak, összhangban a tanítással, melylyel első látásra ellentétben állónak tűntek."[8] Ennek megfelelően foglalnak a neotomisták állást a tudomány konkrét kérdéseiben is. Így például a biológiai fejlődéstant egészében tagadják, vagy ha már nem térhetnek ki, csak annyiban tartják megengedhetőnek, amennyiben az a testekre vonatkozik.[9] Az emberi tudat létrejöttéről beszélni tévedés. Ámde szerintük a lélek teszi az embert emberré. Így ismét egészében megtámadják előző engedményüket, s visszatérnek az evolucionizmus – első pillanatra nem olyan szembeszökő mégis lényegi – tagadásához. A fentiekből ered az a követelményük is, hogy a tudomány eredményeit a hit szempontjai szerint „felülvizsgálják". Végül pedig a hitnek szerintük feladatkijelölő szerepe is van. Ennek megfelelően mondják, hogy a tudománynak feladata lenne, hogy a hittételek (pl. az időben való teremtés) számára bizonyítékokat sorakoztasson fel.[10]

[6] *Horváth S.:* Örök eszmék és eszmei magvak Szt. Tamásnál. Id. kiad. 40. old.

[7] *D. Mercier–D. Nys:* Traité élémentaire de Philosophie. Louvain 1926. 38. old.

[8] Uo.

[9] Lásd *XII. Pius Humani generis* c. Enciklikáját.

[10] XII. Pius 1951. november 22-i beszéde.

A hit és a tudás említett harmóniájából ered a neotomisták másik tétele: a filozófiának egyik főfeladata az embereket a ráció útján a hithez vezetni. Ez az álláspont is az aquinóira vezethető vissza, aki így írt: „Mivelhogy... a mohamedánok és a pogányok nem értenek velünk egyet valamely írás tekintélyében, amely által meggyőzhetnők őket... szükséges a természetes észhez folyamodni, amellyel mindenki egyet tud érteni."[11]

Tehát a rációt mint olyan eszközt kell felhasználni, amely hatással lehet a nem hivőkre, azokra, akik nem fogadják már eleve el isten létét, az egyház és az Írás tekintélyét. Ennek megfelelően a neotomisták kiemelkedő jelentőséget tulajdonítanak az isten-bizonyítékoknak. Ezeknek feladata az, hogy a józan emberi észre hivatkozva meggyőzzenek egy teremtő lénynek, istennek létéről. Ez képez azután szerintük talajt ahhoz, hogy a kinyilatkoztatást is elfogadtassák és a tételes valláshoz vezessék el az embert.

Minthogy itt a tomizmus alapvető jelentőségű kérdéséről van szó, ezzel feltétlenül külön és részletesen kell foglalkoznunk.

Az istenbizonyítékok

E. Gilson a következőket mondja: „Vannak racionális bizonyítások, amelyek lehetővé teszik annak bizonyossággal való tudását, hogy Isten létezik."[12] Ezeket a racionális bizonyítékokat a neotomizmus alapjában mind Aquinói Tamástól veszi át. Az Aquinói által használt bizonyítékok közül pedig elsősorban kettőre hivatkoznak: az egyik az okságra vonatkozik, a másik a célszerűségre.

Az oksági bizonyíték lényegében a következő: az anyagi világban mindennek van oka. A dolgok létének oka rajtuk kívül van. Az egyes dolgok létoka tehát nem önmagukban van, ezért létük önmagukban véve nem szükségszerű. Azt mondják, hogy akkor azonban kell létezzen olyan dolog, amelyiknek léte önmagában véve szükségszerű, vagyis amelyiknek oka önmagában van. Más szavakkal, ha minden dolog oka önmagán kívül van, akkor a

[11] *Aquinói Tamás:* Summa contra gentiles, 1, 2.

[12] *E. Gilson:* Introduction à la philosophie chrétienne. Párizs 1960. 14. old.

világnak, minden dolog összességének mint egésznek oka szintén önmagán kívül kell legyen. Miután a világ anyagi, ez azt jelenti, hogy az oknak nem-anyaginak kell lennie. Végeredményben tehát csak isten lehet mindennek az oka. Megint más változatban: a mozgás oka a mozgón kívül van, tehát a mozgás okának is a világon kívül kell lennie, valamiben, ami maga mozdulatlan. Mert különben, ha nem lenne mozdulatlan, az is önmagán túlra utalna. Kell legyen egy mozdulatlan mozgató. Ez pedig éppen az isten. Újra más formában: minden változik, de minden változás mögött fellelhető valami, ami változatlan.

„A szervetlen világot mondhatni velejéig áthatja a változékonyság ismérve... tehát ennek léte és megléte magában hordja egy másik realitásnak a posztulátumát, amelynek lényegénél fogva szükségképpen változatlannak kell lennie"[13] – mondja pl. XII. Pius.

Az istenbizonyítékok fenti ismertetése az olvasó szemében talán szkematikusnak tűnik, és az vethető ellene, hogy a neotomisták nem érvelnek ilyen egyszerűen, mondhatni együgyűen. Érvelésük valóban sokkal bonyolultabb és árnyaltabb. Mi azonban azért, hogy a dolgok világosabbá váljanak, lehántottunk mindent, csak az érvelés vázát, magvát emeltük ki. Ez azt jelenti, hogy a bonyolultabb érvelések is majdnem mind a fent ismertetett érvelési módra vezethetők vissza.

Miután a neotomizmus ezt az érvelést mint ésszerűt, mint racionálisat veti fel, tegyük hát előbb a ráció, a logika szempontjából mérlegre. Menjünk sorjában. Ha az egyes dolgok oka rajtuk kívül van, ebből a logika szabályai szerint csak olyan következtetést lehet levonni, amely minden dologra mint *egyesre* vonatkozik. Semmiképpen sem következik ebből, hogy magának a létnek vagy anyagnak lenne valamilyen léten és anyagon túlra mutató oka. Ha most már a dolgokat magukat vizsgáljuk, meg kell állapítani, hogy ahol a dolgokon kívüli okra bukkanunk, az mindig valamely másik dolog.

Tehát az okság fenti felfogása sem mutat sehol a világon *kívülre;* az okokat minden egyes esetben a *világon belül* találjuk meg. Így ebből csak arra lehet következtetni, hogy semminek sincsen e világon kívüli oka. A mozgással kapcsolatban még éleseb-

[13] *XII. Pius* 1951. nov. 22-i beszédében.

ben kiderül a neotomista érvelés hibás jellege. Először is az előbbihez hasonlóan azt találjuk, hogy a mozgás oka mindig maga a mozgás. Sehol sem találunk utalást valamilyen mozdulatlan mozgatóra. De ne elégedjünk meg ennyivel. Ugyanis nemcsak az érvelés logikai menete kétes értékű, hanem maguk a kiindulópontként szereplő érvek is hamisak. Ugyanis érvelésük alapja a mechanikus mozgásszemlélet, amely elválasztja a mozgatót a mozgótól. Hogy a mozgás tulajdonképpen önmozgás, azt a modern tudomány ezerszeresen bizonyította. Nem vitás, hogy itt mélységesen tudomány- és valóságellenes kiindulópontról van szó. De ez nem is lehet másképpen, mert ha a mozgást önmozgásként fogjuk fel, akkor az egész neotomista konstrukció összeomlik.

A mozgással kapcsolatosan utalnunk kell egy másik érvre is. Arra hivatkoznak ugyanis, hogy minden változáskor marad valami változatlan. Erre hivatkozik például XII. Pius pápa is. De mi az, ami a változásban változatlan marad? A neotomizmus az arisztotelészi szubsztanciák elméletére támaszkodik, s így minden dologban a szubsztanciát fogja fel mint változatlant. Ha azonban a változást megvizsgáljuk, kiderül, hogy ennek során maga a dolog is átalakulhat más dologgá, minőségileg átformálódva. Így maga az „egyedi szubsztancia" is változó kellene legyen. Egy valami marad mindig változatlanul érvényes, s ez a dolgok anyagi volta. Így ezen az úton csak az anyag örökkévalóságához jutunk el.

Végül ezzel kapcsolatban a neotomisták gyakran hivatkoznak természettudományos elméletekre is, amelyekből állítólag a világ végére és következésképpen a világ teremtett voltára lehetne következtetni. Ezeknek a hivatkozásoknak egyike az, amely az ún. entrópia tételre épít. Erre még lesz módunk később bővebben kitérni. Hasonló továbbá az az érv is, amely szintén azt állítja, hogy a világ pusztulóban van, arra hivatkozva, hogy a magasértékű atommagok bomlási folyamata a mikrovilágban leépülési folyamatot eredményez, miután az ezt ellensúlyozó természetes szintézist állítólag nem lehet kimutatni. (Megjegyezzük, hogy ez is XII. Pius érve.) Ez a leépülés jelenti szerintük a világ pusztulása felé való haladást. Továbbá, miután az ilyen magasértékű magok eredete sem tisztázott, ez egyben a teremtés közvetlen

bizonyítéka is lenne. A tudomány számára azonban ma mind kétségtelenebb, hogy bizonyos csillagokban olyan magszintézis folyamat megy végbe, amely során magasértékű magok keletkeznek. Ez a folyamat viszont megdönti a teremtésre való hivatkozást éppenúgy, mint a leépülés elméletét. Tehát ez az érvelés is tarthatatlan.

Ezek után utaljunk még arra is, hogy az emberi tapasztalat éppen azt bizonyítja, hogy a világban semmi sem válik semmivé és valami sohasem jöhet semmiből létre. S ezt az igazságot, amely kezdetben filozófiai meglátás volt, azóta ezerszeresen és ezer formában bebizonyították az egyes szaktudományok, bebizonyította a természettudomány, például a különböző megmaradási törvényekben, a fizika atomi és szubatomi szinten, cáfolva a különböző anyageltűnési elméleteket is.

Folytathatnók tovább a részletezést, valamint az említettekhez hasonló érvek ismertetését és vizsgálatát, de jellemzésképpen ennyi is elég, mert kifejezi a lényeget. Vegyük ezért inkább még – röviden – szemügyre a tomisták másik fő érvelési módját, azt, amely a világ célszerűségének állítására támaszkodik.

Eszerint a világban minden célszerű és a világ maga egységes és célszerű rendszer. Ha így van, a célt valakinek ki kellett tűznie, a rendszert pedig létre kellett hoznia. Ez a valaki – isten.

Az első kérdés természetesen az, hogy vajon beszélhetünk-e célszerűségről a világra vonatkozóan. Fel lehet-e a dolgokban fedezni az előre kitűzött célszerűség valamilyen nyomát? Bárhogy is vizsgáljuk a dolgokat magukat, ilyenre sehol sem bukkanunk. Mindenütt csak az okokat tudjuk kibontani és az okok, valamint a kölcsönhatások alapján a jelenségeket meg is tudjuk magyarázni. Sehol sem lehet valami olyat felfedezni, ami arra utalna, hogy a dolgok fejlődését egy eljövendő, még nem létező állapot határozná meg. A dolgok menetét a meglevő ellentmondások és a meglevő kölcsönhatások határozzák meg és nem valami, ami felé haladnánk. Céllal valójában csak ott találkozhatunk, ahol már tudat is van, tehát éppen a tudat tevékenysége következtében. Ez azonban az említett vonatkozásban érvként nem használható. Sőt, minthogy az egyetlen pont, ahol valóban célszerűség jelentkezik, a tudaton keresztül visszavezethető az anyagi valóságra, tehát inkább ellenérvként használható. Továbbá az ember

célszerű cselekvéseinek alapja sem más, mint a valóságban meglevő determinációk – tudatosabb vagy ösztönösebb – felismerése. Minden célszerű cselekvés a tervet éppen a determinációra építi. A célszerűség tudata pedig a determinációk láncolatában kialakult ösztönszerű, illetve praktikus cselekvésből nő ki. Sokatmondó különben, hogy amikor a fideisták a társadalom céljáról beszélnek, azt állítják, hogy itt rejtett célokról van szó, olyanokról, amelyeket véges elménkkel nem láthatunk. Igen jellemző erre a következő megállapítás: „Kérdés azonban, hogy amit a mi szűk látókörünkről nézve célszerűtlennek ítélünk, magasabb szemszögből tekintve valóban célszerűtlen-e?"[14] Éppen istenre hivatkozva a társadalomra vonatkozóan azt állítják, hogy létezik rend és célszerűség. Célszerűségelméletük e sajátosságai alátámasztják azt, hogy isten tételezése itt valójában kiindulópontként van jelen. Logikailag azt, amit ők bizonyítani szeretnének, bizonyításmenetük során előfeltételként, hallgatólagos formában eleve beépítik. Nyilvánvaló, hogy így érvelni nem lehet, ennek az érvelésnek semmi köze sincs a rációhoz. Hasonlóképpen jellemző az, hogy ők a világ célját istenben látják, vagyis itt sem tudnak olyat mondani, amivel ne tételeznék fel eleve istent.

Említettük, hogy az istenbizonyítékok során a neotomizmus igyekszik a tudományokra hivatkozni. Ezzel természetesen nemcsak saját tételeit szeretné alátámasztani, hanem a tudományos tények hittől távolító erejét is meg akarja szüntetni vagy legalább csökkenteni reméli. Hogy azonban az egész természettudományos érvelési kísérlet mit ér, annak jellemzéseképpen egy katolikus teológus véleményére hivatkozunk: „A természethez tartozó dolgok a tapasztalható világ lényegét, sajátosságát és követelményeit hordozzák, azaz leírhatók, törvényszerűségeik beláthatók és minden szempontból megismerhetők. A kő például szilárd halmazállapotú, kemény ásvány. A természetfeletti viszont teljesen kívül áll ezen a világon, rá ezek közül az ismérvek közül egyik sem vonatkozhat, hiszen ha vonatkozhatna rá, akkor természeti dolog lenne. Ebből következik, hogy a természetfeletti természettudományos módszerekkel nem ragadható meg. Ide csupán a gondolkodás, az értelmezés, a filozófia vezethet bennün-

[14] Lásd Alapvető hittan. 20. old.

ket"[15] – mondja Gál Ferenc. Ez pedig nem más, mint annak beismerése, hogy a természettudományos anyag, illetve a tudományos anyag általában nem bizonyíthat semmit a szóban forgó vonatkozásokban. Ami viszont az értelmezést illeti, nos, a vizsgálat erről mindig kimutatja, hogy alapja vagy valamely hamisítás, a tudomány tételeinek torzítása, vagy pedig logikailag elfogadhatatlan. Így állunk tehát az úgynevezett istenbizonyítékokkal. S ez azt jelenti, hogy ebben a vonatkozásban a fő feladat terén a neotomizmus valójában kudarcot jelent.

Az istenbizonyítékok problematikájának van még egy igen érdekes oldala. Nem szabad ugyanis elfelejteni, hogy az érvek, amelyeket a neotomizmus felsorakoztat, nem újkeletűek, hanem az Aquinói Tamás által használt érveknek csupán valamennyire csiszoltabb és kifinomultabb formái. Márpedig ezekkel az érvekkel a filozófiatörténet során már foglalkoztak, és ezeket sorjában meg is cáfolták. Ezt a munkát a polgári filozófia végezte el. És itt hivatkozhatunk Kantra, aki a skolasztikus érvelési módszert éppen úgy megsemmisítően bírálta, mint ahogy ezeknek az érveknek tartalmi részét is ízekre szedve cáfolta. Ezek illusztrálására hadd idézzük Kantnak az oksági istenérvre vonatkozó szavait: „Az okságnak empirikusan érvényes törvénye csak úgy vezethetne az ős-valóhoz, ha ez a tapasztalat tárgyainak láncolatába beletartoznék; de akkor meg mint minden jelenség maga is *feltételezett volna.*"[16] És Kant e problémakörre vonatkozóan elvi síkon megállapítja: „Azt állítom tehát, hogy az ész pusztán spekulatív használatának minden kísérlete a teológiát tekintve teljesen meddő és belső mivolta szerint semmis; de hogy természeti használatának elvei éppenséggel nem visznek teológiára, következésképp, ha nem vetnek morális törvényeket alapul vagy használnak vezérfonalul, egyáltalán nem lehetne észbeli teológia. Mert az értelem valamennyi szintetikus alaptétele immanens használatú; egy legfőbb lény ismeretéhez pedig transzcendens használatuk kívántatik meg, amire értelmük nincs is felszerelve."[17]

[15] *Bittei Lajos:* Beszélgetés Gál Ferenc professzorral. A teológia és a természettudományok. Lásd Új Ember. XIX/10. 1963. III. 10. 3. old.
[16] *Kant:* A tiszta ész kritikája. Bp. 1891. 387. old.
[17] Uo.

Nem ismertetjük itt Kant érvelését részletesen, mert Kant érvelésével mi sok szempontból nem érthetünk egyet. Miért hivatkozunk mégis Kantra? Nem azért, hogy filozófiai tekintélyt sorakoztassunk fel a magunk érvelése mellett. Másért tesszük. Említettük, hogy a neotomisták *lényegében* semmit sem fűznek hozzá a középkori érveléshez. És ezt olyan természetességgel teszik, mintha mi sem történt volna Tamás óta ezen a téren, és mintha Kant érvelése figyelemre se lenne érdemes, mintha erről a kérdésről senki egy cáfoló sort sem írt volna. Ez a magatartásuk kétségtelenül furcsa, és ez mindenképpen a legenyhébb kifejezés, amit erre a módszerre használhatunk.

Ez a magatartás azonban náluk általános és mélyebb gyökerű. Maritain például egyik művében, tiltakozva a neotomizmus kifejezés ellen, azt mondja, hogy ő pusztán tomista. És hasonló álláspontot képvisel a neotomizmus szinte minden híve. Az előbb elmondottak alátámasztják ennek a hitvallásnak a bizonyos értelemben vett jogosságát. Hiszen az említett vonatkozásban tényleg semmi újat sem mondanak, s amit mondanak, az lényegében középkori filozófia és semmi más. De hogy érvényesülhet ez ma, a XX. században? Csodálkozhtunk-e, ha a mai polgári filozófia jelentősebb képviselői és a nevesebb filozófiatörténészek egyszerűen elnéznek a neotomizmus feje felett, ha mint filozófiai áramlatot egyáltalán nem veszik komolyan? Miért is foglalkoznának olyan tételekkel és nézetekkel, amelyeket a filozófia története során többszörösen megcáfoltak és amelyek több évszázada elavultak.

De ha így áll a helyzet, akkor miért foglalkozunk *mi* mégis a neotomizmussal? Vagy inkább azt kérdezhetnők, hogy miért újítja fel az egyház ezeket az elavult és megcáfolt nézeteket szent ártatlansággal, mintha időközben mi sem történt volna. A polgári filozófiatörténészektől nem kívánhatjuk, hogy a filozófia történetét társadalmilag szemléljék. Ők az eszméket s a filozófiatörténetet csak mintegy szellemtörténetileg vizsgálják; ezért nem lehet meglepő a neotomizmussal kapcsolatos álláspontjuk. Hasonlóképpen természetes, hogy mi nem cselekedhetünk így. Ha nem hagyjuk figyelmen kívül az eszmék társadalmi jelentőségét, és a társadalmi küzdelemben játszott szerepét – és ezt nem hagyhatjuk figyelmen kívül –, akkor nyilván nem mellőzhetjük a neo-

tomizmus vizsgálatát sem. E társadalmi vonatkozásokról azonban a későbbiekben fogunk beszélni. Szükséges, hogy előbb a neotomizmus további vonásait is szemügyre vegyük. Minderre azonban az olvasó türelmét csak röviden vesszük igénybe.

Előbb azonban vegyük szemügyre rendszerüket mint egészet, és ennek érdekében talán az a leghelyesebb, ha a rendszer dicséretére általuk felhozott két fő érvből indulunk ki.

A rendszer jellege

A neotomisták előszeretettel mondják rendszerükről, hogy az harmonikus és tökéletes. Idézzük megint Horváth Sándort: „Szt. Tamás egy, osztatlan, tehát oszthatatlan, mint az örök rációk Doktora, amelyekben azt, ami időleges dolgokban osztott, sőt ami néha ellentmondásosnak bizonyul, azt oszthatatlan és ugyanakkor csodálatos egységben tartalmazza."[18]

Annak megvilágítására, hogy hogyan is állunk ezzel a dicsért belső harmóniával, nézzük meg egy kicsit közelebbről a neotomista ontológia néhány alaptételét. Ezeket a tomizmus mint ismeretes Arisztotelésztől vette át. Arisztotelész ontológiája azonban nem volt ellentmondástól mentes – a materializmus és az idealizmus közötti ingadozása, a felfogásában jelentkező materialista és idealista nézetek ellentmondása következtében. Sikerült volna ezeket a tomizmusnak és nyomába lépve a neotomizmusnak feloldani? Nem jelentkeztek vajon újabb ellentmondások az arisztotelészi nézeteknek a teológiával való összeforrasztásakor a helyzetet súlyosbítva? Ragadjunk ki egy központi kérdést az ontológia területéről, azt amely különben minden objektív idealista filozófia megoldatlan és megoldhatatlan kérdése maradt – a test és lélek viszonyának kérdését. Ahhoz azonban, hogy ezt tisztázhassuk, előbb egy másik – ugyancsak arisztotelészi eredetű – tételüket kell szóvá tennünk. Ez az actusra és a potenciára vonatkozó elmélet. Vizsgáljuk meg ezt az elméletet önmagában, hogy aztán ebből kiindulva visszatérhessünk a test és a lélek viszonyához.

[18] *F. R. Alex. H. Horváth:* Tractatus Philosophici Aristotelico-Thomistici. I. köt. Bp. 1949. 5. old.

Az actus és potenciáról szóló elmélet két dologra próbál választ adni: a mozgásra és a dolgok különbözőségére. Előtérben azonban mindenképpen a mozgás, a változás magyarázata áll. De Wulf erre vonatkozóan a következő összefoglalást adja: „Az átmenet reális és objektív jellege megköveteli, hogy E.-ben *a* állapotban már meglett légyen az, ami nélkül nem válhatna *b*-vé, vagyis az átmenet reális csírája. Mielőtt *aktuálisan b* lenne, az E.-lény már *b lehetett;* képes volt arra, vagy lehetőségében volt az, ami most actusban."[19] Így ha valami mássá válik, az az új formát már előzőleg is magában hordta mint lehetőséget – pl. a gyermek azt, hogy később neves matematikussá váljék.[20]

A potencia tehát nem más, mint a dolognak valamire irányuló képessége, lehetősége. Ezt a lehetőséget szerintük meg kell különböztetni a logikai lehetőségtől, amely bizonyos értelemben belső lehetőség. Ezt Mercier így határozza meg: „A *belső* lehetőség valamely lényeg alkotó elemei közötti ellentmondásmentesség, azaz *nem lehetetlenség:* ha tehát létezik egy aktuálisan létező, amely bír a szükséges potenciával (lehetőséggel, képességgel), hogy egy lehető lényegnek a lét actusát nyújtsa, semmi sem akadályozza meg ezt a lényeget, hogy valósággá váljék. A *negatív* jelző jól szemlélteti ezt a lehetőséget."[21] A logikai lehetőség, vagyis a nemlehetetlenség azonban nem a potencia. A potencia más. A dolognak azt a pozitív tulajdonságát jelenti, hogy az valamivé válhat. Ez a potencia kétféle lehet: aktív vagy passzív potencia. A passzív azt jelenti, hogy képes valamely változást befogadni, az aktív, hogy valamely változást képes előidézni. „Egy aktív potencia túláradó valóság, amely képes másra hatni; egy passzív potencia hiányos valóság, amely máshoz való hívást tartalmaz és mintegy testvéri képességgel bír, hogy befogadja azt ami hiányzik"[22] – mondja Sertillanges.

[19] *M. de Wulf:* Initiation à la philosophie Thomiste. Id. kiad. 51. old.
[20] Vo. Uo. 52. old.
[21] *D. Mercier–D. Nys:* Traité élémentaire de Philosophie. Id. kiad. 513. old.
[22] *Sertillanges:* Saint Thomas d'Aquin. 1. kót. Párizs 1910. 72. old.

Ezzel szemben az actus az ami a dolgot valamivé változtatja, ami betölti a hiányosságot, ami a tökéletességet létrehozza, és ami valaminek a létét adja. „A *potenciális dolog* a dolog abban az értelemben, hogy egy tökéletességet befogadhat. Az *actus* a tökéletesség, amely beteljesíti a potencia képességét."[23] Mivelhogy az actus az, amely megvalósít, amely létet ad, minden létező actuális. Ez azt jelenti, hogy actus által potenciálisból létre hozott dolog, s azt is, hogy ebben a létében – mint actuális – tökéletes is.

Ebből a szemszögből nézve tehát minden létező szükségképpen tökéletes. Ugyanakkor azonban minden létező potenciális is. Mert minden létező dolog actusból és potenciából áll egyszerre. Így aztán tartalmaz mind aktív, mind pedig passzív potenciát. Passzívat, mert az actus által belőle létrehozható valami más, aktívat, mert maga is képes más dolgot más létre vinni. Ezért minden létezőről azt is el lehet mondani, hogy egyszerre tökéletes és tökéletlen is. Ez azonban ellentétben áll azzal a másik neotomista tétellel, hogy egy dologról nem lehet ellentmondó ítéleteket állítani. Így aztán nemcsak önmagában ellentmondásos tételről van itt szó, de olyanról, amely a tomizmus más tételeivel ismét ellentmondásban van. Ebből próbálnak kilábalni arra hivatkozva, hogy a kettő különböző vonatkozásban létezik, tehát nem ellentmondásos. Ez azonban nem old meg semmit, mert az aktív potencia éppen a dolog actuális létében rejlik, vagyis aktív potenciális jellege éppen actuális jellegével azonos. Ha viszont már ilyen széthasításnál vagyunk, említsük meg, hogy az actus és potencia elméletének éppen egy hasonló megengedhetetlen széthasítás az alapja, amelyben már a valóság széttépéséről van szó és nemcsak az elmélet belső ellentmondásának kendőzéséről. Ez a kettéhasítás abban áll, hogy elválasztják egymástól a mozgót és a mozgatót. „Minden mozgás megkövetel egy mozgatót, amely más mint a mozgó"[24] –mondja Mercier. Ebben viszont a mozgás teljesen mechanisztikus felfogása jelentkezik. Ehhez kapcsolódik, hogy a mozgást ellentmondásmentesnek fogják fel. Mint Collin írja: „A változás ténye nem tartalmaz semmi ellent-

[23] *D. Mercier–D. Nys:* Traité élémentaire de Philosophie. Id. kiad. 608. old.

[24] Uo. 610. old.

mondást."[25] Hogy Arisztotelész és még az Aquinói is így látták a mozgást, az nem lehet meglepő, de annál inkább az, hogy ma léteznek olyanok, akik ilyen koncepciókat hirdetnek. A neotomizmusnak azonban szükségképpen ragaszkodnia kell ehhez a szemléletmódhoz, mert csak így tarthatja meg a „mozdulatlan mozgatót", azaz istent.

A mozgásnak ilyenfajta mechanikus felfogása szükségképpen következik az ellentmondások lehetőségének tagadásából. Kikapcsolva az ellentmondást a való világból, azt kénytelenek az istenbe helyezni. Megtehetik azért is, mert az isten misztérium, így nem fogható fel racionálisan. Ezért aztán az istenbe csúsztatott ellentmondásokat, amelyek itt mind logikai ellentmondásokká váltak, kivonják az értelem ellenőrzése alól.

Elméletük bökkenője az is, hogy ott, ahol a mozgást konkrétan szeretnék magyarázni, ismételten belecsúsznak az ellentmondásokba, sőt az ellentmondások létének elismerésébe is, természetesen burkolt formában. Így ki kell mondaniok, hogy minden létező egyszerre actus is és potencia is. Egyben viszont a kudarcot a legnyíltabban is el kell ismerniök. Be kell ugyanis vallják, hogy az actus és potencia elmélete nem képes a dolgok kielégítő magyarázatát adni egyszerűen azért, mert a potencia fogalmát sem képesek tisztázni. Sertillanges ezt a tényt így ismeri be: „Megmarad, hogy a potenciális létezés teljes titokba [mystére] dönt, mert a dolgok princípiumai áthatolhatatlan titokba vannak burkolva. Nem bírva és nem bírhatva más gyakorlattal, mint a létrehozott létező, tehát actusban létező, nem tudjuk magunknak elképzelni a *potenciát* csak egy posztulátum negatív formájában . . ."[26]

Ez a csőd különben azért is elkerülhetetlen, mert koncepciójukban a dolgokat tökéletesnek fogják fel, mert nem látják a mozgás önmozgás jellegét, mert a mozgatót eltépik a mozgótól. A tökéletesség tételéből persze még az is következik, hogy a mozgás náluk puszta ugrássá válik. Így aztán nem is kapunk a neotomistáktól mást filozófia és magyarázat helyett, mint misztériumot – ebben az esetben a mozgás misztériumát.

[25] *H. Collin:* Manuel de philosophie Thomiste Párizs 1930. 100. old.
[26] *Sertillanges:* Saint Thomas d'Aquin. 1. köt. Id. kiad. 74. old.

Az actus- és potenciaelmélettel kapcsolatosan – látva annak ellentmondásosságát – meg kell jegyeznünk, hogy itt az arisztotelészi és a tamási neotomista nézetek között elég éles eltérések mutatkoznak. Ezek a különbségek pedig nagymértékben elmélyítik az arisztotelészi felfogás lappangó ellentmondásait azáltal, hogy az arisztotelészi entelecheia helyébe a teológiai istent helyezik. Végül külső segítséghez kell folyamodniok, még abban is, hogy az actus- és potenciaelmélettől eljuthassanak istenhez. „A Teodicea kimutatja, hogy a potenciából és az actusból összetett tárgyak léte egy potencialitás nélküli lény létét tételezi fel, amely tisztán actus"[27] – mondja Mercier. Ezzel beismeri, hogy baj van az elmélettel, baj van az ancillálással, mert hiszen az istent mégis a teodiceának, a teológia egyik ágának kell bevinnie.

Az actus- és potenciaelmélet másik feladata, mint mondottuk, a dolgok különbözőségének a magyarázata lenne. Elméletük a dolgok egyedi jellegét a potenciából eredezteti. Az actus ugyanis a lényeget adja, márpedig a lényeg nem lehet egyedi, hanem a lények egy egész kategóriáján belül azonos, különben nem lenne lényeg. Igen ám, de így felmerül a kérdés: honnan ered az egyedi lét, ha a lét actuális jellegű? Továbbá ez jelentené még azt is, hogy bizonyos vonatkozásban a potencia határozza meg az actus realizálódását. S végül, ha az actus a lényeg hordozója, akkor a lényeg a matériától külön létezik, és ezenkívül a lényeg az egyedihez viszonyítva is külön léttel bír, hiszen az actus magában foglalja a létet. Ezen a ponton azután a neotomizmus a felé a középkori irányzat felé közeledik, amely az általános fogalmaknak, az univerzáliáknak önálló létet tulajdonított, az ún. középkori realizmus felé. A neotomisták magát a létet is önálló valósággal ruházzák fel, elszakítják a létezőtől, s ez az önmagában külön valósággal felruházott „lét" végső ponton istenben realizálódik (az istenben, amely puszta actus).

A neotomizmusnak ezek a vonatkozásai alapot nyújtanak ahhoz, hogy G. Siewerth megkísérelje a neotomizmust Heidegger elméleteivel összeházasítani. Ez a törekvés érthető is, hiszen maga Heidegger sem állt távol létmisztikájában a középkori rea-

[27] *D. Mercier–D. Nys:* Traité élémentaire de Philosophie. Id. kiad. 617. old.

lizmus álláspontjától, ő is elszakította a létet a létezőtől, sőt azt egyenesen szembeállította a létezővel, annak semmijeként, azaz tagadásként fogva fel. Siewerth innét halad tovább, és átvéve a heideggeri önálló valósággal bíró „lét"-et, a neotomizmusnak megfelelően azt az istennel azonosítja. „A lét ... mint magát kibontó alap ideális alapja és ebben alapozatlan (közvetlen) actualitás"[28] – írja.

Az elmondottak során utaltunk arra, hogy az actussal és a potenciával kapcsolatosan felmerül az a probléma, hogy az egyedi jelleg vonatkozásában a potencia jelentkezik meghatározóként. Miért látunk itt ellentmondást a neotomizmuson belül? Nos, erre a választ az actusnak és a potenciának a matériához és a formához való viszonya adja meg. A matériára és a formára vonatkozóan ugyanis a neotomisták – Arisztotelészre támaszkodva – azt mondják, hogy a matéria önmagában meghatározatlan, amit a forma tesz konkrét dologgá. A forma így meghatározó jelleggel bír és a matériával szemben elsődleges. De mert a dolgok lényege szerintük a szubsztancia, s mert a lényeg határozza meg a dolgokat, ezért a forma képezi a szubsztanciát. Ennek megfelelően beszélnek a neotomisták szubsztanciális formáról. Abból, hogy a forma a meghatározó, és a lényeg ezzel azonos, következik, hogy a forma képviseli az actust. Tehát a potenciának nyilvánvalóan a matéria felel meg. És ezzel érthető, hogy miért beszéltünk fentebb ellentmondásról. Ugyanis arról volt szó, hogy egyedi szinten a matéria kellene meghatározó legyen. Viszont a matéria és a potencia összekapcsolásából ered, hogy, tekintettel a potencia megragadhatatlan voltára, szerintük a matéria is megismerhetetlen. Ezt Sertillanges ki is mondja: „Ami az anyagot illeti, azt, mivelhogy puszta képességnek nevezték, mivelhogy nem bír semmilyen actussal, és mivelhogy csak actus által ismerjük, megismerhetetlennek kell neveznünk."[29] De ezt tovább lehet vinni: tekintettel arra, hogy az actus a lét hordozója az anyag valójában önmagában nem is létezhet, azaz tisztán nem is létezik. És a neotomisták ki is mondják, hogy nem létezhet forma nélküli ma-

[28] *Siewerth:* Der Thomismus als Identitätssystem. Frankfurt am Main 1961. 173. old.

[29] *Sertillanges:* Saint Thomas d'Aquin. 2. köt. Id. kiad. 9. old.

téria, mert ez az említetten kívül, „meghatározatlan-meghatározott"[30] is lenne.

Ezen a ponton most már visszatérhetünk a test és a lélek viszonyához. A neotomizmus erről így vélekedik: „Az emberi szellem-lélek... Tamás szerint az emberi test szubsztanciális formája",[31] a test pedig a matériának tekinthető. Ehhez De Wulf hozzáfűzi még azt is, hogy az egyedi jelleg a testből ered. Ez megfelel annak, ami az actus és potencia elméletéből következik, amely szerint a lélek a létet és a lényeget teremti, melyek közül a lényeg nem egyedi.

Mindez nem egyezik meg a test-lélek dualizmusnak azzal a formájával, amelyet a teológia köznapi szinten – pl. hittankönyvekben fejteget. Ami viszont magát a tomista lélekelméletet illeti, azt valójában ellentmondások egész sora bomlasztja szét. Az elmélet szerint ugyanis forma nélküli matéria nem lehetséges. Eszerint természetes lenne azt mondani, hogy matéria nélküli forma sem képzelhető el. A matéria és a forma viszonyát taglalva a művészetekre szoktak hivatkozni – ezt teszi Arisztotelész és a tomisták is. Ám ebből a példából az is következik, hogy a forma sem létezhetne matéria nélkül. Nos, mivelhogy a lélek szubsztanciális forma, ez sem lenne lehetséges matéria, vagyis a test nélkül. Eszerint, ha elfogadjuk a forma–matéria elméletet s következetesen végigvisszük, nem lehetséges halhatatlan lélek. Még kevésbé beszélhetnének tehát a tomisták angyali lelkekről, amelyeket ők forma subsistentialisnak, vagyis tiszta, létező formának neveznek.

Ezt az ellentmondást a tomisták azzal az állítással akarják megoldani, hogy az említett fogalmakat nem precíz értelemben használják, hanem analógiásan. Ám, ha még analógiásan fogjuk is fel, az ellentmondás akkor is ellentmondás marad. Csak akkor kapcsolhatnók azt ki, ha az analógiás érvelést úgy fognánk fel, hogy az említett dolgok nem azt jelentik, amit mondanak. Ekkor viszont az egész érvelés értelmetlenné válna, nem beszélve arról, hogy az analógia különben sem bizonyító erejű. Akárhogy vesszük is, világos, hogy itt nem beszélhetünk racionális érvelésről.

[30] Vö. *M. de Wulf:* Initiation à la philosophie Thomiste. Id. kiad. 80–81. old.

[31] *Grabmann:* Die Kulturphilosophie des Heiligen Thomas von Aquino. Id. kiad. 44. old.

Az arisztotelészi ellentmondásoknak ilyen jellegű elmélyülése most már azt mutatja, hogy a tomizmus idealista irányba torzítva el Arisztotelészt, még kevésbé tud egységes koncepcióhoz jutni. Így aztán az arisztotelészi és a tamási réteg sem Tamásnál sem pedig a neotomistáknál nem forrhat össze. Végeredményben a tomizmus rendszere semmiképpen sem lehet egységes, mert megoldhatatlan ellentmondások tépik szét. A neotomisták idevágó öndicsérete ezért teljességgel alaptalan.

Az eddigiekben – alapkérdést ragadva ki – megpróbáltuk jellemezni a neotomisták ontológiáját. Nem alakulhatna ki azonban helyes kép az olvasóban a neotomizmusról, ha filozófiai rendszerüknek másik nagy területét nem vizsgálnók meg, ha röviden is. Szólnunk kell ezért ismeretelméleti nézeteikről – bár ebben a vonatkozásban egyet-mást érintettünk már az elmondottak során.

Az ismeretelméleti realizmus

A neotomisták szerint ismeretelméletükre az jellemző, hogy realista. Ez azt jelenti, hogy elismerik az objektív valóság létét, valamint azt is, hogy az emberi ismeret ennek a valóságnak visszatükröződése. Garrigou-Lagrange kiemeli például, hogy nem az emberi szubjektivitás teremti meg a valóság megismerhetőségét, hanem az objektív realitás az, amelyhez az embernek alkalmazkodnia kell. Vizsgáljuk azonban meg ennek az ismeretelméletnek az alaptételeit. Ha ezt tesszük, természetesen fel kell vetnünk, hogy szerintük miért ismerhető meg a világ? Válaszuk erre a következő: azért, mert mind az emberi értelem, mind a világ isten által teremtett. Továbbá: a világ isteni terv szerint épül fel, ezért önmagában értelmes, és mivelhogy az isten teremtette az emberi értelmet is, a teremtett világ értelme is hozzáférhető kell legyen az emberi értelem számára.

Ebből kiderül, hogy ez az ismeretelmélet valójában nem realista, hanem éppen úgy mint ontológiájuk: idealista, hiszen éppen a szellem elsőbbségének állítására épül.

De az idealizmus megjelenik a megismerés folyamatáról szóló elméletükben is, konkrétan abban a tételükben, hogy az ember a megismerés során valójában a dolgok szubsztanciális formáját

ragadja meg. Ha a matériát meghatározatlannak fogják fel, s ha azt állítják, hogy a meghatározottságot a forma hozza létre, akkor ez a nézetük természetes is. Így azonban a megismerés során valójában csak a szellemi valóságot ismerjük meg. Láttuk, hogy az anyag megismerhetetlenségét nyíltan ki is mondják. Azt mondják továbbá, hogy a világ megismerésének lényege, hogy ezáltal valójában megismerjük isten művét mint olyant. Tehát a dolgok mélyén istennel találkozunk, illetve az ő kezenyomával. Szerintük a lényegnél mindig istenhez jutunk. Így azonban az is természetes, hogy a lényegi megismerés isten segítsége nélkül nem is lehetséges, és nem is lehet helyes. Ezzel pedig a megismerés folyamatában megjelent a hit mint felsőbbrendű tényező.

Hivatkozhatunk J. Maritainre is, aki azt állítja (és ez az állítása azonos a többi neotomista álláspontjával), hogy a diskurzív – ezalatt ő a tapasztalati emberi megismerést érti – tévedéseknek van kitéve. Ezért ezt ki kell egészíteni és tökéletesíteni kell, sőt ezen túlmenően ellenőrizni is. Ezt az ellenőrzést csak a hit nyújthatja. Így a hitnek a megismerésben felsőbbrendűnek kell lennie és ebből kifolyólag is el kell fogadni a „philosophia ancilla theologiae" elvet, a megismerésre alkalmazott formában is.[32]

Utaljunk most vissza mindarra, amit a tudomány és a hit viszonyáról korábban elmondottunk, hiszen mindannak megvan a maga ismeretelméleti jellege is. Ennek a jellegnek megfelelően alakul most már igazságelméletük is. Bár azt mondják, hogy a realizmusnak megfelelően az igazság azt jelenti, hogy megfelel a dolgoknak, de az igazság kritériumát valójában máshol kell keresnünk. Abból ugyanis, hogy az emberi elme tévedhet, és csak a kinyilatkoztatás tökéletes, következik, hogy az ember világában csak a hit lehet biztos. Így a hit abszolút igazságot tartalmaz, és ezzel a hitnek az igazság viszonylatában végső fokon igazságkritériummá kell válnia, olyan kritériummá, amely elsőbbséget élvez a valósággal szemben. Ezzel új oldalról ismét eljutottunk a hit felsőbbrendűségének tételéhez.

Vessünk most egy pillantást arra, amit a neotomizmus magáról az emberi megismerés folyamatáról mond. Ismeretelméletük csak annyiban „racionalista", amennyiben az érzéki megismerés-

[32] Vö. *J. Maritain:* Antimoderne. Párizs 1922. 31–43. old.

nek határozottan másodrendű szerepet tulajdonít, olyannak tartja, amely nem képes a dolgok lényegét megközelíteni. De nem azért nem képes erre, mert ez már absztrahálást tételezne fel, hanem azért, mert náluk maga a lényeg szellemi. Ez a fajta „racionalizmus" nyíltan az idealizmus hordozója, valójában inkább az isteni „ráció" felé fordulást jelent, mint az ésszerűség követelményét. A racionalizmusra való hivatkozásuk ebből következően nem más, mint tisztességtelen játék e szó közkeletű értelmezésével, azzal, amelyet ez a történelmi fejlődés során nyert, amellyel ezt a fogalmat Descartes és a felvilágosodás filozófiája felruházta. A neotomizmus ún. racionalizmusa valójában nem racionalizmust, hanem spekulativitást, mégpedig a szó legrosszabb értelmében vett spekulativitást jelent. A hit szerepe, a dogmák elsőbbsége, a skolasztikus deduktív jelleg, a filozófia ancilla jellege együttesen eredményezik ezt.

A hit elsőbbsége

Ha az elmondottakból levonjuk a következtetéseket, elsőként az ötlik szemünkbe, hogy a neotomizmus mindig visszavezet istenhez, a hithez mint *elsődleges* alaphoz. Bármely oldalról vizsgáljuk is ezt a rendszert, az semmiképpen sem mutatkozik olyannak, mint amelyet az ember elfogadhatna, ha előzőleg nem fogadta már el a hitet. Semmiképpen sem képezhet így a hithez vezető racionális utat sem, aminek pedig hirdeti magát.

A neotomizmus társadalmi szerepe

Miért támogatja mégis az egyház ezt a filozófiát? Miért nem azokat az áramlatokat karolja fel, amelyek belátják az említett kísérlet reménytelenségét, és a hitet pusztán önmagára építik, amint egyes franciskánus és augusztiniánus irányzatok teszik?

Ne felejtsünk el két dolgot. Először is azt, hogy az ortodox neotomizmus csak az egyház legreakciósabb és legmerevebben konzervatív körei számára jelenti a legfontosabb ideológiát. Másodsorban pedig azt, hogy az említett feladat bár központi, de nem egyetlen funkciója a neotomizmusnak.

A neotomizmus támogatásának okai továbbá nem elsősorban filozófiaiak, inkább egyházpolitikaiak. A tudomány fejlődése, de az emberi elmék felvilágosodása is, amint már mondottuk, gyors léptekkel halad előre. Az emberek eltávolodnak a miszticizmustól és a vallási hittől is. Ha az egyház ebben a helyzetben az említett irracionalisztikus áramlatokra épít, akkor ezzel beismeri vereségét és belenyugszik saját fokozatos visszaszorulásába. A neotomizmus viszont éppen ez ellen a visszaszorulás ellen próbál küzdeni. Ezért tesz kísérletet arra, hogy a modern tudományokat a maga befolyása alá vonja, hogy az említett fejlődésre legalábbis hatással legyen és lassítsa azt. Másodsorban azoknak, akikben megvan még a hit, valamilyen támaszt akar nyújtani, hogy megakadályozza eltávolodásukat. Azoknak akar tehát filozófiát nyújtani, akikben megvan a hit, és nem azokat akarja elvezetni a hithez, akik nem hisznek. A kellően nem képzett embereket akarja a tudományosság és a racionalitás látszatával félrevezetni és a tudománytalansághoz, a hithez és a teológiához láncolni. Végül pedig a nem katolikus, de keresztény és hivő embereket szeretné a katolicizmushoz közelíteni.

Ha ezekkel a tényekkel tisztában vagyunk, érthetővé válik az is, hogy miért eleveníthet fel a neotomizmus rég megcáfolt és ízekre szedett elméleteket.

Ennyivel azonban még nem jellemeztük a neotomizmus társadalmi funkcióját a maga teljességében. Kétségtelen ugyanis, hogy ma az ortodox neotomizmus az egyik legreakciósabb burzsoá filozófia, amely együttal az egyház legkonzervatívabb köreinek ideológiája. Ez a filozófia az egyházon belül elsősorban nem a többi skolasztikus irányzattal áll szemben. Fegyverül szolgál a konzervatív körök számára az egyházon belül jelentkező újító tendenciák ellen is. A századforduló modernizmusának befejeződésével ugyanis az egyházon belüli újító tendenciák nem tűntek el, hanem a 30-as évektől kezdődően újra kibontakoztak. Éppen ma tanúi lehetünk az egyházon belüli két áramlat újabb összecsapásának. Kérdéses, milyen sikerrel fog a neotomizmus ma megbirkózni a perszonalista és teilhardista áramlatokkal. Ebben a küzdelemben a neotomizmusnak önmaga érdekében mindig újra és újra hatalmi támogatásért kell fordulnia. Azért van ilyen gyenge pozíciója, mert az említett áramlatok a neotomizmus ellen bizonyos

vonatkozásokban a tudományt is felvonultatják. A tudomány így egyik jelentős ellenfelévé válik ennek a velejéig reakciós filozófiának.

A neotomizmusnak ez a mélységesen reakciós jellege az elmondottakon kívül mindennél világosabban kiderül társadalmi nézeteiből is.

A neotomizmus társadalomelmélete

A neotomizmus társadalomelmélete általában kevéssé ismert, és kevéssé áll előtérben. Maguk a neotomisták sem foglalkoznak ezzel olyan bőven, mint elméletrendszerünk többi vonatkozásával: az ismeretelmélettel és az ontológiával. Így sokkal inkább az egyház társadalompolitikája áll előtérben. A neotomista propaganda is ezzel foglalkozik előszeretettel, mégpedig a pápák szociális enciklikáinak elemzése és népszerűsítése formájában. Ebből ered, hogy a neotomista társadalomelméletet és az egyház társadalmi-politikai állásfoglalását igen gyakran azonosítják. Pedig a kettő nem ugyanaz. A neotomista társadalomelmélet valójában az egyház szociális enciklikáinak elvi alapja. Ezzel szemben az enciklikák inkább a pillanatnyi helyzethez való alkalmazást, a konkretizálását tartalmazzák és a politikai-társadalmi küzdelemben kialakuló állásfoglalást szögezik le, nem pedig az elméleti alapelveket. Minket ezért nem is az említett enciklikákban foglalt tételek érdekelnek, hanem az alapelvek, vagyis a neotomizmus társadalomelmélete.

A neotomista társadalomelmélet forrásai

A neotomista társadalomelmélet jellegzetességei már a források tanulmányozásakor kidomborodnak. Társadalomelméletüket két forrásra vezetik vissza: az isteni kinyilatkoztatásra és a természetjogra. Azokat a tételeket – mondják –, amelyek a természetjogból erednek, az ember a rációval ismeri meg, azokat viszont, amelyek a kinyilatkoztatásból erednek, a hit segítségével a szentírásból és az egyház hagyományaiból lehet megismerni. Szembeszökő, hogy itt ugyanazzal a kettősséggel találkozunk,

mint az ismeretelmélet terén. Természetes, hogy a most szóba kerülő kettősségen belül a két forrás egymáshoz való viszonyát ahhoz hasonlóan jellemzik, ahogy ez az ismeretelmélet területén történt. Ez azt jelenti, hogy az elsőbbség és a felsőbbrendűség itt is a kinyilatkoztatást illeti meg és ez világítja meg a másikat, a természetjogot. Sőt, a kinyilatkoztatás valójában a természet helyes megismerésének alapja. „Minthogy a kinyilatkoztatás felsőbbrendű tényforrás, ez a ráció és következésképpen a természetjog tökéletesebb megismeréséhez vezet. Éppen a kinyilatkoztatás nevében és csakis ennek nevében világosít meg minket az egyház a természetjogról."[33]

A kinyilatkoztatás jellegéből ered természetesen, hogy a neotomizmus ezen a téren (persze nemcsak itt) az abszolút igazság igényével lép fel. Ne higgyük azonban, hogy a helyzet a természetjoggal kapcsolatosan lényegesen más. A neotomizmus az utóbbival valójában a polgári társadalomelméletekhez kapcsolódik, hiszen éppen a polgárság volt az, amely a természetjog elméletét – érdekeinek megfelelően – kidolgozta. A neotomizmus ezt a polgári értelmezési formát veszi át, legalábbis lényeges vonásaiban. A társadalmi elméletet ők is valamely alapvető emberi jellegből szeretnék levezetni, amely egyúttal örök is. Így az ebből levezetett tételeket ugyancsak örök érvényűeknek tekinthetik. Calvez és Perrin erről a kérdésről így írnak: „A természetjog, amelyre az egyház szociális doktrinája támaszkodik... bizonyos számú meghatározást tartalmaz. Ezek azonban nem pozitív meghatározások, minthogy változatlanok, egyetemesek. Ezek lényegében az emberi természet és társadalom strukturális jellegzetességeit tartalmazzák úgy, ahogy azok bármilyen történelmi helyzetben jelentkeznek, és amelyek minden meghatározott pozitív intézményben megtalálhatók."[34] Felfogásuk lényegében arra a nézetre épül, amely szerint a társadalom berendezkedése valamilyen örök és változatlan, következésképpen változtathatatlan, egyetemes érvényű elvekre vezethető vissza. Ebben az összefüggésben természetesen nehezen képzelhető el társadalmi haladás,

[33] *J. Y. Calvez–J. Perrin:* Église et Société économique. Párizs 1959. 77. old.
[34] Uo. 66. old.

legalábbis a szó igazi értelmében. Egy ilyen, végső soron a metafizikus módszerre épülő szemlélet abban is rokon a polgári társadalomszemléletek hasonló jellegű irányzataival, hogy a haladás elleni küzdelem elméleti megalapozását szolgálja.

A társadalmi haladás

Tévedés lenne azonban azt mondani, hogy a neotomisták a társadalom minden változási lehetőségét tagadják. Ellenkezőleg, beszélnek még az egyház társadalmi nézeteinek változásairól is. A kérdés csak az, mit értenek e változás alatt és milyen teret szánnak ennek. A szociális nézetek változása szerintük nem más, mint az örök igazságoknak megfelelő alkalmazkodás a konkrét helyzetekhez. Tehát – hisz ez benne foglaltatik az előző állításban – a neotomizmus beszél társadalmi változásokról, csak azt nem hajlandó elismerni, hogy a társadalom menete egészében haladás lenne, hogy a szóban forgó változások egy általános jellegű haladás részei lennének. Meg kell még jegyeznünk, hogy az említett álláspont mellett létezik egy olyan is, például Calveznél, amely a valójában másodlagos jellegű változásokat haladásként szeretné bemutatni. Ez tükrözi azt, hogy még ő sem tud elzárkózni a haladás gondolata elől, ámde ugyanakkor a neotomizmusnak megfelelően a haladás olyan formáját képzeli el, amely valójában a tényleges társadalmi haladással ellentétes, és amely elvi szinten azzal szembe is szegezhető. Hogy az ortodox neotomizmus milyen mereven szemben áll a társadalmi haladás gondolatával, arra különben Maritain nézeteinek vizsgálatakor még visszatérünk.

Nézzük meg, mire hivatkoznak, amikor a társadalmi fejlődés alapvető haladását tagadják. Szerintük azért nem beszélhetünk ilyen haladásról, mert az emberi létet alapvetően az eredeti bűn határozza meg. Ennek következtében a bűn állapotából az emberiség történelme során nem tud kilépni. Megoldás csak az idők végezetével következhet be. Ezért ha történnek is változások, ezek nem jelenthetnek előrehaladást, és az emberi lét mindig ugyanabban a lényegi helyzetben kell maradjon. A bűn állapotából csupán egyedi szinten, a hit segítségével lehet kilépni – Krisztus megváltói áldozata következtében.

A munka jellege

Az említett alapra támaszkodva az emberiség egészére vonatkozóan csak haladásellenes koncepciót lehet kibontani. Minden ehhez kapcsolódó felfogás ugyanakkor mélyen pesszimista is. A vallási társadalomszemléletekben nyíltan vagy burkoltabb formában, de mindig ott lappang az a felfogás, amely a földi létet siralomvölgynek tekinti. A földi rosszból nincsen menekvés, az emberiség hiába akar jobb viszonyokat teremteni önmaga számára, minden ilyen kísérlete eleve kudarcra van ítélve. Megfelel ennek a mélységesen pesszimisztikus nézetnek a munkáról szóló elméletük is, amely ugyancsak a kinyilatkoztatás által felfedett „tényekre" vezethető vissza. Az eredeti bűnből következik szerintük az is, hogy az ember munkára van *ítélve*. Tehát a munka számára teher és mindig is az marad. A vallás szerint nincs remény arra, hogy – a magunk nyelvén szólva – a munka elidegenedettsége megszűnjék, és hogy a munka alkotótevékenységgé váljék, szabad legyen. A munkának ilyen pesszimista felfogása szorosan összefügg azzal a mélyen reakciós magatartással, amelyről pl. XII. Pius tett tanúbizonyságot, amikor a munka örök teher jellegére hivatkozva belenyugvásra intette a munkásokat.

A neotomizmusnak a kinyilatkoztatásból levezetett további társadalomelméleti tételére a végletekig feszített individualizmus jellemző.

Az individualizmus

Az individualizmus egész elméletüket át- meg átszövi. Ez azért alapvető jelentőségű, mert szerintük az emberi problémákra nem létezhet társadalmi megoldás, csak egyéni, mégpedig vallási szintű, amely a megtérés formáját ölti. Ezt tartják az emberi lét központi kérdésének és ennek akarnak mindent alávetni. Azt hirdetik, hogy a társadalomnak és minden társadalmi cselekvésnek csak az egyéni üdvösség elősegítése lehet a célja. „Isten birtoklása az örök mennyei boldogságban"[35] – ez a cél. A földi élet

[35] *Grabmann:* Die Kulturphilosophie des Heiligen Thomas von Aquino. Id. kiad. 146. old.

legfeljebb előkészület és alkalom lehet a helyes egyéni választásra (persze a tévesre, azaz a bűnre is). A földi társadalmi berendezkedéseknek pedig ennek az egyéni választásnak az elősegítését, a helyes irányban történő választást kell szolgálniuk. Ennek megfelelően arra van szükség, mondják, hogy az egyén számára mind tágabb lehetőséget nyújtson a társadalom, az egyén spirituális létének kibontakoztatásához. Minden olyan társadalmi cselekvés vagy intézmény, amely nem ebbe az irányba hat, puszta létével is gyöngíti a spirituális törekvést, még akkor is, ha itt nincs szó közvetlenül ellentétes hatásról. Szerintük minden ilyen törekvés és intézmény ellen küzdeni kell. Ezért tartják szükségesnek az olyan mozgalmak elleni harcot, amelyek a földi jólétet és a földi lét emberivé tételét tekintik az ember alapvető törekvésének.

Az igazi út a befelé fordulás. Jegyezzük azonban meg, hogy a neotomizmuson belül van olyan áramlat is, amely nem megy ennyire a végletekig és megelégszik annak hirdetésével, hogy a társadalmi törekvéseket az egyéni szinten megvalósuló üdvösség követelményének kell alávetni. Bár ez nem olyan mereven konzervatív-reakciós mint a másik, lényegében mégis megmarad individualistának és reakciósnak. Végül utaljunk Maritain koncepciójára, amellyel még foglalkozni fogunk. Melyek azok a tényezők, amelyek szerintük mindezt elősegítik? Ha az előzőekben a kinyilatkoztatásra támaszkodtak, az utóbbi kérdésre a természetjog alapján keresik a választ.

A magántulajdon

A természetjogra hivatkozva állítják, hogy az ember spirituális kiteljesedését csak egy alapon valósíthatja meg, aminek megfelelően az egyéniségnek van egy központi társadalmi-földi biztosítéka. Ez szerintük nem más, mint a magántulajdon. Ennek megfelelően állítják, hogy a magántulajdon örök és egyetemes alapja lenne az emberi létnek. A neotomizmus így a magántulajdon mindenáron való megvédését követeli, és minden olyan törekvés ellen, amely kétségbe vonja a magántulajdon rendszerét, éles küzdelmet hirdet. A szocialista forradalmak idején e tétel nem más, mint a kapitalizmus nyílt védelme, illetve a kapitalizmus védel-

mét szolgáló elméletek alapja. Persze a neotomisták szavakban gyakran el is ítélik a kapitalizmust. Ezek azonban az alapokra nem vonatkoznak, hiszen arra nem is vonatkozhatnak. Akkor viszont, amikor magát a kapitalista rendszert a bírált formák megváltoztatása útján átformálni óhajtják, akkor legtöbbször – és ez főképpen korábban volt így – nem ajánlanak mást, mint a feudalizmus és a rendiség valamilyen újra felmelegített formáját (például az enciklikák a korporatizmust).

A neotomisták azt is elismerik, hogy a magántulajdonnak lehetnek „kinövései". De kritikai megjegyzésük csakis ezekre a kinövésekre vonatkozik. Ezeknek a kinövéseknek a lenyesegetése viszont az állam feladata lenne, azé az államé, amelynek léte ugyancsak a természetjogból ered és így örök.

A magántulajdon tehát az individualizmus alapja – ebben teljes az összhang. De ez csak egyik lényeges gondolatsora a neotomista társadalomelméletnek. A természetjogból más következtetéseket is levonnak, olyanokat, melyeknek talaján néha az előzővel ellentétes gondolatok bontakoznak ki, nemegyszer ugyanazon a koncepciórendszeren belül.

A társadalom mint szervezet

A természetjogból eredeztetik azt a nézetüket is, hogy a társadalom funkcionális szempontból szervezethez hasonlítható. A gondolat maga Aquinói Tamástól ered, akinél ez jelentős szerepet játszik. A szervezetelmélet azt jelenti, hogy a társadalomban szükségképpen vannak különböző szerepet betöltő egyének, akik között harmóniának kell léteznie. A természetjog alapján mind a különbözőség, mind a harmónia örök jellegű. A különböző szerep tételére támaszkodva állítják, hogy az emberi egyenlőtlenség is szükségszerű és örök. A neotomizmus szerint egyenlőség csak az üdvösségben és isten előtt létezhet, de a földön és a földi viszonyokban soha. A földön az emberek mindig különböző körülmények között fognak élni, mindig lesznek szegények és gazdagok. Csak azt tartja természetellenesnek, ha e különbségekből szembenállás és küzdelem alakul ki. Tehát az osztályok léte természetes és szükségszerű, az osztályharc azonban természetellenes.

Az osztálybéke

A neotomizmusnak egyik alapvető tétele a társadalmi szervezet harmóniájára alapított osztálybéke hangoztatása. Az osztályharc szerintük helytelen emberi törekvésekből s végső soron a gonosztól ered. A funkcionális szervezetiség s az ebből következőkre vonatkozóan álljon itt X. Pius egy jellemző mondása: „Az emberi társadalom, ahogy azt Isten megalkotta, egyenlőtlen elemekből van összetéve, amint egyenlőtlenek az emberi test tagjai is; minden elemet egyenlővé tenni lehetetlen és a társadalom elpusztításához vezetne."[36] Ugyancsak ő mondja a következőket: „Az Isten által teremtett rendnek felel meg az, hogy az emberi társadalomban lesznek uralkodók és alattvalók, tulajdonosok és proletárok, gazdagok és szegények, tudósok és tudatlanok, nemesek és plebejusok."[37] XII. Pius pedig kifejti, hogy az egyház „egyesíteni akarja a népek tagjait, a felsőket és alsókat egyetlen egy testben".[38] XIII. Leó a *Rerum Novarum* enciklikában azt fejtegeti, hogy a cél „a két osztály egységét a barátság köteléke által megszilárdítani".[39] A korábbi enciklikák az említett egység konkrét formáját valamilyen rendiségben keresték és így az egyház akkor, amikor a kapitalizmus megjavítását vagy túlhaladását emlegette – mert nem hunyhatta be szemét a társadalmi rend embertelensége előtt –, ezt a túlhaladást ellenkező irányban szerette volna megvalósítani.

Összefoglalás

A neotomizmus társadalomelméletét jellemezve rá kell mutatni arra, hogy a társadalom szervezetként való felfogása és az életre vonatkozó individualista tételek között valójában ellentmondás mutatkozik. Ugyanakkor itt az eredeti Aquinói Tamás-i felfogástól eltérő vonások is mutatkoznak. Aquinói Tamásnál

[36] Motu proprio a népi katolikus akadémiáról 1903-ban; Vö. *J. Y. Calvez–J. Perrin:* Église et Société économique. Id. kiad. 443. old.
[37] Uo.
[38] 1950. évi karácsonyi üzenet. Vö. Uo. 467. old.
[39] Uo. 468. old.

ugyanis a feudalista rendszer szellemének megfelelően éppen a szervezet-koncepció állt előtérben. Ezzel szemben a neotomizmus ezt háttérbe tolja és a kapitalista rendszer szellemének megfelelően az individualizmust domborítja ki erősebben.

Ne gondoljuk azonban, hogy a különbségek csak ilyen jellegűek. Aquinói Tamás elmélete a feudális társadalom viszonyainak felelt meg. Olyan társadalomban azonban, ahol a neotomizmusban a „visszafelé történő meghaladás" ábrándja-vágya jelentkezik, még egyes feudális vonások is hasznosak lehetnek. De nem ez a lényeg. A neotomizmus burzsoá filozófia, a kapitalista társadalom körülményei között bontakozott ki és ezeket a társadalmi viszonyokat szolgálja. Emiatt természetesen nem kevés átalakulás és átalakítás von választalat az eredeti tomizmus és a neotomizmus közé. Bizonyos alapvető vonásoknak persze nem kellett megváltozniuk, mert mindkét szóban forgó társadalmi rendszernek van egy közös sajátsága, s ez kizsákmányoló jellege. Vizsgálódásunkban kirajzolódtak a különbségek is, s az eltérő és új helyzetből fakadó sajátosságok is. Ha már nem bocsátkozhatunk részletesebb elemzésbe, egy példára mégis tanulságos lesz hivatkozni, olyanra, amelyből kiderül, hogy a neotomizmus szocializmus- és marxizmusellenessége nemegyszer azt eredményezte, hogy ez a filozófia az aquinói nézeteinek szintjét se érte el. Bizonyításul idézzünk egy passzust Aquinói Tamás írásaiból, amelyet a neotomizmus kénytelen volt félretolni, mert ebben az aquinói az ember társadalmi jellegéről szólva megjegyzi, hogy az embert természetes szükséglet kényszeríti az együttélésre. Az állatoknak – fejtegeti – természetes eszközeik vannak védelemre, élelemszerzésre, az ember ilyenekkel nem bír, neki viszont értelme van. „Ám egyetlen ember sem képes ezt [vagyis a védelmet és az élelemszerzést] egyedül biztosítani. Egyetlen ember sem képes ezért egymagában egyedül kielégítő életet teremteni magának. Így az ember természetéből ered, hogy sokak társaságában éljen."[40] Persze ezt csak illusztratív példának szántuk, ennek azonban, úgy véljük, megfelel.

[40] *S. Thomae Aquinatis:* De regimine principium. Avenione 1853. 2. old. (I. könyv 1. fej.) Vö. H. Cunow: Die marxistische Gesellschaftstheorie und Staatstheorie. Berlin 1923. 44. old.

Térjünk most vissza összefoglalónkhoz.

Az elmondottakban a neotomista társadalomelméletet csak nagy vonalakban vázoltuk fel. Úgy véljük azonban, hogy ebből is kidomborodnak a legfontosabb jellemvonások. Ezek közül elsősorban a haladásellenességet, az alapvető reakciósságot kell kiemelni. Ez megjelenik a társadalmi valóságtól való elfordulás formájában éppen úgy, mint közvetlenül a társadalmi cselekvésre vonatkozó nézetekben. Nem felejthetjük el azonban azt sem, hogy akkor, amikor az egyház társadalmi magatartásában új törekvések jelentkeznek, ez bizonyos fokig kihat a neotomizmus társadalomelméletére: egyrészt ebben az elméletben eredményez változásokat, másrészt hozzájárul a konzervatív reakciós szemlélet visszaszorulásához. Itt kell megemlítenünk XXIII. János pápa tevékenységét, mert ott, ahol ő előretekintő politikát próbált kibontakoztatni (a *Mater et magistra* egyes részeiben, a *Pacem in terris* enciklikában), ott éppen ez a kettős változás jelentkezik hatásként. Magának XXIII. János pápának a felfogása sem más, mint a neotomizmuson belül jelentkező kevésbé zárt, haladóbb törekvés. Ennek megfelelően kell értékelni azt, hogy nála nem jut már szerephez elődeinek korporatisztikus formájú reakciós romanticizmusa. Ugyanakkor ott, ahol megmarad a neotomizmus elvi talaján, mint például az egyéniség és a magántulajdon viszonyának kérdésében, ott szükségképpen megőrződik a konzervativizmus hatása.

Azok a társadalomelméletek, amelyek a neotomizmusból indulnak ki, de a haladás gondolatával nem akarnak szembefordulni, éppen a neotomizmus jellege miatt legalábbis részben szembe kényszerülnek a neotomizmussal is. Amennyiben viszont neotomista kiindulásuk hatása megmarad, és részleges szembefordulásuk nem szélesedik ki, vissza kell kanyarodjanak egy merevebb reakciós magatartáshoz, megtagadva saját, a neotomizmushoz viszonyított előrehaladásukat. Az említett tények illusztrálására szintén igen jó példa Maritain tevékenysége, akivel ebből a szempontból is fogunk foglalkozni.

Miért terjed a neotomizmus?

Fejtegetéseink során végeredményben a neotomizmusról elég sötét kép alakul ki. Mi lehet mégis bizonyos fokú terjedésének a titka? Nos, ezzel kapcsolatban mindenekelőtt a katolikus egyház aktív propagandájára kell hivatkoznunk. Ehhez adjuk hozzá, hogy művelői elsősorban hivatásos teológusok, s kiderül, hogy itt bizonyos fokig mesterségesen terjesztett és előállított filozófiáról van szó. Ez azonban a kérdésnek csak egyik oldala, és ez még önmagában nem is adna kielégítő magyarázatot terjedésének okaira. Hiszen nemcsak arról van szó, hogy ezt a filozófiát terjesztik, de arról is, hogy vannak, akik elfogadják. Hol, és kik fogadják el ezt az irányzatot? Először is katolikus körökben terjed, ami teljesen érthető. De tisztában kell lennünk azzal is, hogy hatása ezen a körön kívül is érezhető, terjed a nem katolikus keresztények között is, de csak ott, ahol ehhez a hit nyújt alapot. Ebben a vonatkozásban ez az irányzat főképpen a protestáns teológiai irracionalizmus rovására terjed.

Az egzisztencializmus vizsgálatánál láttuk már, hogyan vezet el ez a filozófia a valláshoz, hogyan kapcsolódik a világ kilátástalanságáról szóló nézet a hithez. És ez a hittel való kapcsolat szintén a neotomizmushoz való csatlakozást segítheti elő, mert az említett polgári reménytelenséggel szemben a neotomizmus legalább a reménysugár illúzióját nyújtja.

Végül pedig bizonyos fokig a szubjektív idealizmus rovására is terjed. Így például szeretne egyes tudósokra is hatni, akik a szubjektív idealizmustól eltávolodnak, és az objektív idealizmus valamely formája felé közelednek.

Az elmondottak egyáltalán nem állnak ellentétben azzal, hogy a filozófia fejlődése szempontjából ez a koncepció nem ad semmi újat. A neotomizmus elsődlegesen a társadalmi küzdelemben használt eszmei fegyver.

A neotomizmus reakciossága

Eszmei fegyver a reakció szolgálatában. S ez sokoldalúan kiderül, ha jobban megnézzük ezt a bölcseletet. Tükröződik már abban is, hogy problémavilága valójában sehol sem érintkezik

a ma emberét érdeklő kérdésekkel. Semmi köze sincsen mindahhoz, ami az emberiséget ma foglalkoztatja. Illetve, ha mégis van kapcsolat, ez a kapcsolat mindig negatív. Az a tény, hogy a filozófiai kérdésekre olyan válaszokat ad, amelyek csak rég elavult tételek feleleventését jelentik, különösen élesen kidomborítja reakciós voltát. Ez a reakciós jelleg az egyházhoz való viszonyából, a társadalmi harcban betöltött funkciójából ered, és főképpen az említett elfordulásban, a fokozott múltba – a középkor és skolasztika szellemében – való menekülésében ölt testet.

A neotomizmus dogmatizmusa

Ezzel kapcsolatosan végül utalnunk kell a neotomizmus még egy általános jellemvonására. Olyan filozófia ez, amely a lehető legmerevebben dogmatikus. Egész rendszerének alapját ugyanis nem a valóság, a tudományok, az emberi ismeretek képezik, hanem azt készen kapja a teológiától. A valóság elemzése csak úgy jelentkezik, mint az ismereteknek a dogmákhoz való alkalmazása, prokrusztészágyba való kényszerítése. Ennek a filozófiának még a konkrét alaptételeit is kanonizálta az egyház végleges igazságokként. Ez a filozófia jellegéből eredően alapvetően spekulatív és deduktív jellegű, belső magva valójában mindennek a dogmákból való levezetése, mégha érvelésében látszólag a dogmák felé halad is. A rendszer minden részét, elemét a vallási hit fogja össze. És ez nemcsak az alaptételek elfogadásában jut döntő szerephez, hanem a részletekben is. Ezt a filozófiát csak a valóságtól elfordulva és a hit alapján lehet elfogadni.

Mint a dogmatikus filozófia klasszikus példájának természetesen lényegi vonása, hogy a valóságtól elszakadt. Így aztán az élet által felvetett kérdések mellett vagy értetlenül megy el, vagy pedig a legmerevebben reakciós tagadó „választ" ad rájuk.

Annak, hogy olyan filozófia ez, amelynek alaptételei már évszázadok óta meghaladottak, a filozófia területén az a következménye, hogy semmit sem tud produkálni, hogy steril eszmeáramlat. Ennek felel meg az a történelmi tény is, hogy ez az irányzat egyetlen igazán eredeti gondolkodót és eredeti gondolatot sem tud felmutatni.

Hivatkozhatna itt valaki Maritain nevére. Nem lehet vitás, hogy Maritainnak volt hatása és bizonyos jelentősége is, és hogy a maga körülményei között gondolatai sok érdekességet mutatnak. Nem vitás, hogy őt különösen izgatták a ma kérdései is. Az is tény, hogy Maritain Aquinói Tamásra hivatkozik. Jogos tehát ez az ellenérv? A választ erre Maritain nézeteivel való megismerkedés fogja megadni.

2. JACQUES MARITAIN

Maritaint[41] általában mint a neotomizmus legjelentősebb képviselőjét szokták emlegetni. Kétségtelen, hogy egy adott időben

[41] Jacques Maritain élete és művei: Jacques Maritain 1882. november 18-án született Párizsban. A Sorbonne-on Bergson tanítványa. 1906-ban katolizál és azután elfordulva Bergsontól, a tomizmus hívének vallja magát. 1913-tól Párizsban tanár és a két világháború között különböző országokban tart előadásokat. 1940–44-ig Kanadában él és ugyanakkor vendégtanár az Egyesült Államok-beli Columbia és Princeton egyetemein. A háború után visszatér Franciaországba és 1945-től 1948-ig hazájának vatikáni követe. 1948-tól újra az Egyesült Államokban él és a princetoni egyetemen ad elő. *Főbb művei:* La philosophie Bergsonnienne (A bergsoni filozófia, 1914); Saint Thomas (Szt. Tamás, 1921); Antimoderne, 1922; Élements de philosophie (Bölcseletelemek, 1920–23); Primauté du spirituel (A szellem primátusa, 1927); Le docteur angélique (Az angyali doktor, 1930); Réligion et culture (Vallás és kultúra, 1930); Les degrés du savoir (A tudás fokozatai, 1932); Du régime temporel et de la liberté (Az evilági rendről és a szabadságról, 1933); De la philosophie chrétienne (A keresztény bölcseletről, 1933); Science et sagesse (Tudomány és bölcsesség, 1935); Humanisme integral (Teljes humanizmus, 1936); Scolasticism and Politics (Skolasztika és politika, 1940); De Bergson à Th. d'Aquin (Bergsontól Aquinói Tamásig, 1944); Court traité de l'existence et de l'existant (Rövid értekezés a létről és a létezőről, 1947); L'homme et l'état (Az ember és az állam, 1953); Pour une philosophie de l'histoire (Egy történelembölcseletért, 1957).

ez meg is felelt a valóságnak. Azt sem lehet tagadni, hogy Maritain eszmevilága sok vonatkozásban még ma is a neotomizmus koncepciójára, pontosabban ennek bizonyos tételeire épül. Mégis ki kell őt emelnünk a neotomista iskolából, mégpedig több ok miatt. Először is a neotomizmus fejlődését nem elsődlegesen a saját belső logikája határozza meg, hanem az egyház igényei és politikája. Ez az iskola nem szereti az olyan vezéralakokat, akik kilépnek a szoros egyházi fegyelem keretei közül és akik a maguk szellemi útját járják. Ennek megfelelően az egyház maga sem szereti az ilyen jellegű szellemi vezetők felbukkanását, tehát nem örült Maritain önálló tendenciáinak sem. (Különösen rossz szemmel nézte Maritain tevékenységét XII. Pius pápa.)

Sokkal fontosabb azonban az a körülmény, hogy Maritain vonzóerejét elsősorban társadalmi nézeteinek köszönhette. Nem vitás, hogy éppen ezek képezik egész munkásságának központi magvát, leglényegesebb részét. Márpedig Maritain éppen ezen a területen távolodott el leginkább az ortodox neotomista felfogástól.

Tekintettel arra, hogy, mint mondottuk, társadalmi nézetei képezik egész koncepciójának leglényegesebb részét, mi is elsősorban ezzel foglalkozunk.

Maritain társadalmi nézetei

Kétségtelen, hogy Maritain távol áll az ortodox neotomizmus konzervativizmusától. Írásaiban többször kifejti a kapitalizmus meghaladásának szükségszerűségét, ismételten bírálja ezt a társadalmi rendszert. Társadalmi nézeteinek alapköve éppen a társadalmi haladás elvének elfogadása.

A társadalmi haladás kérdése

Kérdés csak az, mit ért Maritain társadalmi haladás alatt. Szerinte ez elsősorban a cél által meghatározott, egy adott cél felé történő haladást jelent. Ez a cél pedig isten országa. Így a haladás isten országának fokozatos előkészítését jelenti. Nem megvalósításról van szó, mert isten országát nem az emberek

valósítják meg, csak előkészítésről azáltal, hogy egy olyan állapot felé haladnak, amely mindjobban megközelíti a keresztény eszményt, vagyis az evangélium szerinti földi berendezkedést. Mindezt anélkül, hogy teljesen meg tudnák azt valósítani. Hiszen isten országa nem a földi világ, s csak az idők végezetével válik – isten akaratából – valósággá.

A haladás tehát fokozatos felkészülés az idők végezetére. Tartalmában pedig azonos a keresztény szemlélet elterjedésével. Ez utóbbitól függ, Maritain szerint a konkrét társadalmi bajok fokozatos orvoslása is, bár szerinte valamilyen radikális orvoslás nem képzelhető el. Megfordítva, az égető társadalmi kérdések megoldásának útja csak az lehet, hogy a keresztény szemlélet elterjed, és, hogy a keresztény szellemtől átitatott emberek fokozatosan vezető szerephez jutnak, és ők formálják át a társadalmi berendezkedéseket. Olyan társadalmi rendet alakítanak ki, amely megfelel a keresztény evangéliumi eszménynek. Az ő feladatuk – vallja Maritain – az embertömegek vezetése is.

Nem az egyház közvetlen szerepének elismeréséről van tehát szó, amit az ortodox, konzervatív irányzat hirdet. A vezető szerep szerinte közvetlenebb: a katolikus szellemű laikusok tevékenységén keresztül kell érvényesüljön. Ez megkülönböztetést jelent, ami azonban egyben összefűző szál is. Neotomista felfogás, de változott, nyitottabb formában.

A maritaini humanizmus-gondolat

Hogy mindez megvalósulhasson, annak érdekében át kell formálni a filozófia emberszemléletét. El kell fordulni a humanizmus uralkodó formájától, amelyet Maritain antropocentrikusnak nevez, vagyis attól a humanizmustól, amely a középpontba az embert magát helyezi és nem ismer el semmilyen rajta kívül létező, felsőbb központot. Ezt a humanizmust – fejtegeti Maritain – lényegében a polgárság alakította ki a középkor romjain, és ugyanez a polgári szemlélet képezi szerinte a kommunista humanizmus lényegét is, minthogy ez utóbbinak is az ember áll a központjában. Ehelyett el kell jutni ahhoz a humanizmushoz, amit ő integrálisnak, azaz teljes humanizmusnak (vagy kereszt-

tény humanizmusnak) nevez. Ez az emberi lét középpontjába nem magát az embert, hanem az istent helyezi, ezért teocentrikusnak is nevezhető. Maritain szerint egyedül ez a humanizmus tekinthető teljesnek és ez fogja fel az embert igazi valójának megfelelően, lévén az ember isten által teremtett lény.

Már itt meg kell jegyezni, hogy Maritain – s ez általános módszere – az itt elmondott nézeteit semmivel sem bizonyítja, hanem mint mindig, itt is megelégszik a puszta állítással, amelynek egyetlen alátámasztása a hittételekre való hivatkozás. Az ő felfogásának alapja és kiindulópontja nem az emberi valóság maga, nem ezen az alapon fejti ki az ember jellegét, hanem a teológiából indul ki, s abból vezeti le, hogy milyennek kellene az embernek, e hittételeknek megfelelően, lennie. Eljárását elvileg is megindokolja, amikor kijelenti: „Nincs teljes vagy adekvát történelembölcselet bizonyos proféciai és teológiai tényekkel való összefüggés nélkül."[42] Maritain ezen az alapon támadja az általa antropocentrikusnak nevezett humanizmust, mondván, hogy ez megcsonkítja az embert, mert elszakítja őt istentől. A valóság azonban az, hogy éppen a maritaini felfogás az, amely az embert széttépi, mintegy megkettőzi, mikor – mint minden idealizmus – az emberi lét egységét két dualisztikusan különváló részre bontja.

Hogy Maritain ilyen módszert használ, az természetes, mert az emberi valóság nem ismeri a halhatatlan lélek, sem a teremtettség gondolatát és így a teocentrizmust sem. Ha azonban a humanizmust komolyan vesszük, akkor mindenekelőtt az ember lényegét kell tisztázni. Ezt azonban csak úgy lehet elérni, ha az emberi létet magát fogjuk vallatóra, ha a valóságra alapozzuk az emberről szóló nézeteinket és elméleteinket. Ez az út azonban éppen ahhoz vezethet, amit ő antropocentrikus humanizmusnak nevez, vagyis ahhoz a nézethez, amely szerint az ember világának a középpontja ő maga és nem valami, ami az emberen kívül és felül lenne. Maritain elméletének kétes voltát az is bizonyítja, hogy a polgári humanizmust egy kalap alá veszi a kommunista humanizmussal. Mivel itt olyan módszerről van szó, amelyet más

[42] Pour une philosophie de l'histoire. Párizs 1960. 178–179. old.; Lásd még ezzel kapcsolatban Uo. 21–24-ig terjedő rész.

területen is alkalmaz, az ebből következő szempontok vizsgálatát későbbre halasztjuk. Egyelőre vizsgáljuk meg a Maritain által ajánlott új, keresztény humanizmust. Mint mondottuk, szerinte a földi kérdések megoldásának az alapja a kereszténvi szemlélet. Ennek megfelelően a keresztény humanizmust is úgy fogja fel, mint a földi kérdések megoldásához vezető utat. A keresztény humanizmus nála nemcsak teocentrikusságot jelent, hanem azt is, hogy ez a humanizmus földi célokat is tűz maga elé. Mint Maritain mondja: „Ezt az új humanizmust az emberre vonatkozó evangéliumi figyelemnek... az evilági-társadalmi megvalósulása felé és egy testvéri közösség eszménye felé való haladásként fogjuk fel."[43] Tehát a maritaini humanizmus alapjában kétoldalú. Az egyik, hogy a földi célok felé irányul, a másik, hogy ezeknek a céloknak és így a társadalmi kérdések megoldásának, illetve előrehaladásának feltételét a keresztény szemléletben látja. „De ez az átalakulás... nem egyedül az ember műve, hanem előbb Istené és vele az emberé."[44] Ami azt jelenti, hogy Maritain szerint az ember nem is tudja egyedül a maga problémáit megoldani, ezért számára elődleges, hogy istenhez közeledjék. Csak így nyerheti el a szükséges segítséget. Ugyanakkor „úgy tűnik, hogy az Isten felé haladás mindenekelőtt olyan élet földi körülményeit fogja előkészíteni az ember számára, amelyekben a szuverén szeretet *leszállhat* [az emberre] és az emberben és vele együtt, istenien emberi művet végezhet."[45]

Az előkészítés az evilági körülmények megváltoztatásáért való tevékenységet jelent, az emberi lét emberibbé tételét követeli.

Ehhez a haladáskoncepcióhoz hozzátartozik még az is, hogy a kereszténvi szemlélet elterjedése csak akkor tudja a társadalmi valóságot átalakítani, ha ez a folyamat egyúttal a kapitalizmustól való megszabadulással jár együtt. És ezzel eljutottunk Maritain kapitalizmus-kritikájához.

[43] *Maritain:* Humanisme integral. Párizs 1936. 15. old.
[44] Uo. 104. old.
[45] Uo. 84. old.

Maritain elítéli és elveti a kapitalista társadalmi rendszert. Ez azt jelenti, hogy nem megjavítani akarja, hanem azt mondja, hogy az emberiségnek azt túl kell haladnia. Maritain kapitalizmus-kritikája azonban igen sajátos: már eleve szembefordul a kapitalizmus marxista bírálatával. Szerinte a kommunizmus a kapitalizmus természetes reakciója, olyan reakció, amely semmit nem old meg, hanem továbbviszi a bajokat, sőt betetőzi azokat. Olyan megoldás, amely bár megszabadítja a proletariátust a kizsákmányolástól, mégsem hozza meg az ember felszabadítását. Éspedig azért nem, mert megmarad a materializmus és az antropocentrizmus talaján (ami szerinte a kapitalista szellemnek is alapjául szolgál), és mert a kapitalizmust nem etikai, hanem gazdasági szempontból bírálja és ezért követeli megdöntését. Ezzel pedig Maritain szerint fenntartja, sőt továbbviszi az emberi lét eltorzítását a materializmus által. Jegyezzük mindjárt meg, hogy Maritain itt elferdíti a marxista álláspontot. Igaz ugyan, hogy a marxizmus elsősorban gazdasági érvekre hivatkozik, de vajon az embernek ember általi kizsákmányolása, az elidegenedés és az embertelen társadalmi rendszer elleni tiltakozás egyben nem etikai magatartás is? A gazdasági tényezők feltárása a tágabb értelemben vett etikumot éppen hogy elmélyíti és nem gyengíti. Az persze igaz, hogy a marxizmus nem a priori etikai elvek alapján alakítja ki a követeléseket, és éppen ez az, amit Maritain hiányol. Csakhogy egy ilyen álláspont egyrészt idealista és a metafizikus módszerre épül, másrészt pedig az etikum, amelyet konkrétságából és a lehetőségekből kiszakítunk, valójában önmaga ellentétébe csap át. Maritain még tovább megy, amikor azt mondja, hogy a kommunizmus még a kizsákmányolást sem szünteti meg, legfeljebb csak egyik formáját. Idézzük szavait: „Nem elégséges ... felszámolni[46] a kapitalista rendszert (különösen akkor nem, ha a kommunizmussal helyettesítik), mert ez nem jelenti az emberi kizsákmányolás *minden formájának* megszüntetését."[47]

[46] Abour.
[47] *Maritain*: Humanisme integral. Id. kiad. 93. old. **Jegyzet.**

Szerinte az igazi kritikának mindenekelőtt erkölcsinek kell lennie, és erre az alapra kell felépülnie a megváltoztatásnak is, mert az embert csak ezen az úton lehet megszabadítani az anyag uralma alól, márpedig szerinte éppen ez a központi kérdés.

Nyilvánvaló tehát, hogy Maritain, bár bizonyos pozitívumokat elismer a szocializmusban, ezt alapjában egy síkra helyezi a kapitalizmussal és így az ő kapitalizmus-kritikája elválaszthatatlan a szocializmusellenességétől.

Másodsorban a bírálat pusztán etikai jellege lehetővé teszi számára, hogy a kapitalizmus struktúráját önmagában ne tartsa rossznak. Ő csak a haszonhajhászást és a pénzimádatot ítéli el és a kapitalizmust is csak annyiban, illetve csak abban a formájában, amely e kettő hatása alatt kialakult. Tehát elsősorban a szellem rossz, és ez teszi a rendszert magát is elítélendővé. De idézzük Maritaint: „Önmagában véve, a kapitalista gazdaság eszményeinek mechanizmusa nem lényegében rossz és igazságtalan, mint Marx gondolta. Ha azonban a *szellemét* tekintjük, amely ezt a mechanizmust konkrétan felhasználja és amely ennek konkrét formáit és sajátos megvalósulásait meghatározza, akkor meg kell mondani, hogy radikális rendetlenség bújik meg itt."[48]

A kritika ilyen „etikai" jellege, a szellemnek ilyen előtérbe tolása segíti őt abban, hogy összekapcsolja az antikommunizmust a kapitalizmusellenes kritikával, a pénzfetisizmust egy nevezőre hozva a materializmussal. Maritain romantikus kapitalizmus-kritikáját nem szabad azonban mereven értelmeznünk, hiszen nem tekinthetünk el a harmincas években jelentkezett pozitív hatásától sem.

Álláspontja is az akkori társadalmi radikalizálódást tükrözi, sőt e radikalizálódást alá is támasztja az a tény, hogy még ő is kénytelen a tőkés világgal szembefordulni. Nem szabad azonban a másik végletbe sem esni és elfelejtkezni szocializmusellenességéről és nem akceptálhatjuk az általa javasolt kiút jellegét sem.

A maritaini kapitalizmus-kritika valójában nem is olyan radikális, amilyennek az első pillanatban tűnhetne. Kritikájában van olyan vonás, amely összekapcsolja azzal az ortodox neotomista

[48] Uo. 125. old.

nézettel, amely szerint a szellem megváltoztatása útján, a keresztényi szemlélet uralomra jutásával a kapitalizmus maga mint struktúra megváltozhat, megjavulhat. Ez az implicite létező lehetőség pedig kihat Maritain későbbi fejlődésére.

A megoldás

Nézzük meg most, milyen megoldást javasol Maritain.

Az eddigiek alapján sejthető, hogy megoldási javaslata elsősorban szellemi síkon fog mozogni. Szerinte – amint láttuk – lényeges a keresztényi átformálás. Erről azonban még sem mond sokat. Egyáltalán, ha valami konkrét javaslatot keresünk és nem elégszünk meg az általánosságokkal, rögtön kitűnik, hogy keveset ír a társadalmi problémák megoldási lehetőségéről. Ebből a kevésből egyet-mást mégis következtethetünk. Maritain azt állítja, hogy a keresztényi átformálás során és annak eredményeképpen olyan struktúrának kell létrejönnie, amelyben a munkás mint munkás az üzem társtulajdonosává válik. Ez a társtulajdonosi viszony lenne egy egészséges társadalmi berendezkedés alapja. Hogy elképzelését egy kicsit világosabbá tegyük, idézzük Maritaint: „Pontosan azért, hogy azok az előnyök és biztosítékok, amelyeket a magántulajdon nyújt a személyiség számára, mindenkire kiterjeszkedjenek, azt gondoljuk, hogy a tulajdonnak az ipari gazdaság szférájában nem egy etatista[49], sem pedig kommunista, hanem *szocietáris* formát kell magára öltenie, úgy, hogy a társtulajdonosság amennyire lehet, helyettesítse a bérmunkás viszonyt."[50] „A probléma nem a magánérdek megszüntetése, hanem megtisztítása és megnemesítése."[51] Ebből látható, hogy az előnyök és biztosítékok fogalma alatt és az egész társtulajdonosi struktúra mögött a magánérdek, valójában a magántulajdon fenntartása húzódik meg és az egész megoldásnak semmi köze sincsen valamilyen társadalmi tulajdon kialakításához. Egy későbbi munkájában egészen tisztán megfogalmazza azt is, hogy mit

[49] Maritain ezzel a fasizmusra utal.
[50] *Maritain:* Humanisme integral. Id. kiad. 200. old.
[51] Uo. 201. old.

ért a társtulajdonosság alatt: az egészséges viszonyok alapját olyan ipari termelési forma kell képezze, amelyben „technikusok, munkások és pénzadók"[52] a vállalkozás társtulajdonosai. Tehát itt valójában a tőkés és a munkás szövetségéről van szó. Maritain eszményképe ezek szerint a korporatizmus, az ún. hivatásrendiség, amelynek bizonyos fokig hasonlítania kell a középkori céhekre. „Íme ez az a mélységesen emberi igazság [az ő általa javasolt rendszer alapján], amit a középkori céhrendszer megértett és amely új módozatokban – úgy hisszük... újra meg kell jelenjen."[53] Az ajánlott megoldás tulajdonképpen XIII. Leó pápa 1891-beli *Rerum Novarum* és még kifejezettebben XI. Pius 1931-beli *Quadragesimo Anno* című enciklikáinak felel meg. Ez azonban olyan megoldás, amelyet azóta már maga az egyház is elvetett (név szerint XXIII. János pápa 1961-beli *Mater et magistra* című enciklikájában). Az egyház azért mellőzte ezt a jelszót, mert a hivatásrendiség címkéjét a fasizmus már lejáratta, amikor pl. Olaszországban munkáselnyomó politikáját éppen a korporatizmus köntösébe öltöztette. Ezzel ugyanis nyilvánvalóvá vált e jelszó osztálytartalma.

Amikor Maritain említett nézeteit hangoztatta, akkor a fasizmus korporatisztikus politikája már széles körben ismert volt. Maritain azonban élesen szembeszállt a fasizmussal és még abban a művében is többszörösen elítéli a fasizmust, amelyben a hivatásrendiséget hirdeti. Ismeretes továbbá, hogy antifasiszta magatartása jelentős volt, s emiatt lehetett Maritain könyve nagy hatással a francia antifasiszta ellenállásban részt vevő baloldali katolikus rétegekre. Tehát Maritain a hivatásrendiség eszméjével sem akart a fasizmus mellé állni. Elhatárolja magát ettől, amikor azt mondja, hogy az általa tervezett és ajánlott hivatásrendiséget a kapitalizmus bukása után lehet csak megvalósítani – tehát ez nem alkalmas a kapitalizmus átalakítására. Ahogy ő mondja: amiket „itt javasolunk, azok gondolkodásunkban a kapitalizmus felszámolását *követő* állapotra vonatkoznak, és csak egy ilyen állapothoz viszonyítva van értelmük. Ezek egy radi-

[52] *Maritain:* Gesellschaft und Freiheit. Luzern 1936. (Du regime temporal de la liberté.) 139. old.
[53] *Maritain:* Humanisme integral. Id. kiad. 202. old.

kális változást tételeznek fel nemcsak az anyagi, de az erkölcsi struktúrában és a gazdaság szellemi elveiben is".[54]

Tehát, és ezt itt alá kell húzni, nem is annyira a kapitalizmus megdöntéséről, hanem elsősorban szellemi átalakulásáról van szó. De folytassuk vizsgálódásunkat. Természetesen felvetődik a kérdés, hogy mi az, aminek a kapitalizmust Maritain szerint fel kell váltania, mi az a gazdasági struktúra, amely a fejlődés kiindulópontja lesz és lehet. Erre vonatkozóan tőle csak annyit tudunk meg, hogy ez nem lehet a szocializmus. Legalábbis ilyen kép alakul ki a *Teljes humanizmus* c. műve alapján. Itt ezt a kérdést nyitva hagyja és konkrétabb választ csak késői műveiben találunk.

Az említett fejlődés megvalósításának az alapeszköze elsősorban a katolikus evangéliumi szellem és szemlélet elterjedése. Az a megoldás, amit Maritain javasol, semmiképpen sem strukturális, társadalmi, tehát nem forradalmi vagy gazdasági jellegű megoldás. Nyíltan ki is mondja, hogy az általa javasolt út nem a kérdések gazdasági síkú megközelítése, miután az ő felfogása „ellentétes a társadalmi, sőt még a gazdasági változások *gazdasági* felfogásával is".[55] És ezt a tételt, amely ismét csak a marxizmussal való szembenállást tükrözi, humanizmuselméletére próbálja építeni. Nem elégszik meg ugyanis azzal, hogy humanizmusának idealista jellegére, tehát a szellemi elsőbbrendűségre hivatkozzék, hanem továbbmenve azt is állítja, hogy a gazdasági dolgok az emberen kívül esnek és így a gazdasági jellegű megoldás kívülről jövő, az emberre kényszerített lenne. Maritain itt azzal az igazsággal fordul szembe, hogy a társadalmi viszonyok az emberi lét lényegéhez tartoznak, miután az ember társadalmi lény. Így éppen a társadalmi és a gazdasági alapú megközelítés az, amely az emberi valóságra támaszkodik.

Maritain vázolt szemléletének megfelelően szükségesnek látott valamilyen világi jellegű, pártszerű katolikus szövetséget is [amelyet közvetlenül nem az egyház irányítana]. Ennek a szervezetnek – amely mintegy harmadik pártként létezne a burzsoá-

[54] *Maritain:* Humanisme integral. Id. kiad. 204. old.
[55] Uo. 227. old.

zia és a proletariátus pártjai között – a társadalmi béke fenntartása lenne az egyik közvetlen feladata.[56] Maritain szerint az általa vázolt fejlődés előfeltétele éppen a társadalmi béke, vagyis a szocialista forradalom elkerülése. És itt újra beleütközünk szocializmusellenességébe.

A további változásokat a szeretetnek kellene megvalósítania, és ez az a pont, ahol Maritain az osztályharccal nyíltan szembefordul. Hiszen így ír: „A teocentrikus humanizmus kialakulása . . ., egyetemes érvénye kibékítené még az evilági és kulturális téren is a különböző állapotú embereket", és ebben ők „a személyiség magasabb szabadságához, nem egy osztály szabadságához jutnak el, hanem az emberek szabadságához, amely közvetíti az osztálynak a saját emberi méltóságát."[57] Szerinte a szeretet és önmagunk átformálása a döntő, és ezen az alapon az osztályellentétek kibékítése. A kérdések megoldásához azonban ennyi nem elég, ezt ő is látja. Elismeri hát a proletariátus jelentős szerepét az átalakulásban. Ezt pedig mint pozitív tényt meg kell említenünk. De a proletariátus Maritain szerint csak akkor játszhat pozitív szerepet a társadalmi haladás menetében (persze sajátos maritaini haladásról van itt szó), ha eltávolodik az osztályharc elméletétől és gyakorlatától, ha szakít a marxizmussal, ha a keresztényi szellem szerint átformálja önmagát, és ha a keresztényi szeretet alapján közeledik a társadalmi kérdésekhez. Vagyis akkor, ha lemond osztálycéljairól, sőt ha lemond saját eszmevilágáról, végeredményben mindenről, ami a társadalmi haladást, a valóságost előreviheti. De idézzük megint magát Maritaint:

„Anélkül, hogy marxista messianizmusba esne, egy keresztény elismerheti, hogy mély meglátás van abban az eszmében, hogy a proletariátus . . . friss erkölcsi tartalékok hordozója, amelyek egy új világra vonatkozóan missziót biztosítanak számára; misszió t, amely valójában felszabadító lesz (vagy lenne), ha az erről alkotott öntudata nincsen (vagy nem lett volna) egy téves filozó-

[56] Vö. *Maritain:* Humanisme integral. Id. kiad. 284. old. Jegyzet.
[57] Uo. 255. old.

fia[58] által meghamisítva."[59] Így azután a proletariátus történelmi szerepének elismerése oda vezeti őt, hogy a munkásosztályt mindenekelőtt meg kell fosztani ideológiájától, vagyis a marxizmustól.

Az eddigiekben főképpen a *Teljes humanizmusnak*, vagyis Maritain legnagyobb hatású művének alapján vizsgáltuk nézeteit. Későbbi írásaiban azonban elmélete tovább fejlődik. E későbbi írásai hozzásegítenek ahhoz, hogy az eddig vizsgált gondolatok belső logikáját helyesebben értsük meg. Ennek érdekében egyik késői munkájára fogunk hivatkozni, amelyet 1955-ben írt és 1957-ben jelent meg Amerikában angol nyelven *Egy történetbölcseletért* címen.

Maritain végszava: a kapitalizmus apológiája

Azért hivatkozunk éppen erre a művére, mert ebben nyíltan megválaszolja a *Teljes humanizmus* c. munkában még nyitva hagyott kérdést: milyen alapról indul el az általa koncipiált fejlődés. Maritain itt megismétli azt is, amit az előbbiekben a szocializmusról mondott. Nos, nézzük az utóbbit. 1955-ben Maritain a következőket mondja: „Azok az igazságelemek, amelyek a szovjet forradalomban bennefoglaltatnak, egy téves és teljességgel dogmatikus világrendszerbe vannak szétválaszthatatlanul beleágyazva. Ez őket határossá teszi a tévedéssel, és nem engedi meg, hogy nyíltan érvényesüljenek... Csak ha ez a rendszer felrobban és darabokra hull, csak akkor lehet majd ezeket az igazságelemeket kiszabadítani."[60] Maritain itt ismét a marxizmus legyőzésének óhaját fejezi ki, és ezzel az igazságelementumok elismerésének pozitívuma valójában ellentétükbe csap át. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy Maritain szembenállása a marxizmussal és a kommunizmussal, távolról sem azonos a szovjetellenes keresztes-hadjárat hirdetésével. Ez nyilván nem jelenti azt, hogy itt nem egy polgári álláspont tükröződik és hogy Maritain romantikus

[58] Értsd marxizmus.
[59] *Maritain:* Humanisme integral. Id. kiad. 250. old.
[60] *Maritain:* Pour une philosophie de l'histoire. Párizs 1960. 78. old.

antikapitalizmusa ne szorulna be a polgári keretek közé. Pontosan ekkora hiba lenne azonban, ha a valóság hatására felbukkanó pozitív vonásokat hagynók figyelmen kívül.

Miben látja tehát Maritain a keresztényi átalakulás alapjait? „A kereszténveknek ma nem egy keresztény társadalmi forradalomról kell álmodozniuk. Erőfeszítéseiket arra kell irányítsák, hogy a keresztényi eszményt uralkodóvá tegyék azokban a fokozatos javításokban,[61] amelyekkel a nem kommunista világ (amelynek struktúrája és társadalmi élete, legalábbis az Egyesült Államokban, már túl van a kapitalizmuson és túl van a szocializmuson). megvalósítja a forradalmi igazság követeléseit. Ez az igazság a kommunista forradalom igazi hajtóereje volt anélkül, hogy e forradalom ideológiája megengedte volna ennek az igazságnak a szóhoz jutását."[62]

Ebből a szövegből először is az derül ki, hogy az általa vázolt fejlődésnek az alapja az, ami ma az Egyesült Államokban van. Másodsorban, szerinte ma az imperializmus már meghaladta mind a kapitalizmust, mind a szocializmust, vagyis Maritain pontosan azt mondja, amit az amerikai imperializmus ködösítő és hazug apologétái oly szívesen hangoztatnak.

Ne higgye valaki, hogy a fent idézett részletet önkényesen ragadtuk ki, hogy ez csak egy véletlen állítás. Idézzünk ezért még egy passzust: „Ha van valamelyes remény arra, hogy a modern világban kicsírázik egy új kereszténység, akkor Amerikában lehet olyan történelmi és etiko-szociális terepet találni, amely az ilyen csírázás számára alkalmas talajjá válhat.[63]

Ha konklúziót szeretnénk levonni, meg kell állapítanunk, hogy a 30-as évek pozitív vonásokat is tartalmazó romantikus antikapitalizmusa szertefoszlott. Maritain nem tudott tovább haladni a megkezdett úton, hű maradt a neotomizmus alapelveihez, és ennek következtében visszakanyarodott a konzervatív álláspontho z. Kapitalizmusellenes álláspontjától eltávolodott és végül is a neokapitalista ideológiák hívévé vált.

[61] Ajustements. A keresztényi forradalom gondolata, amelyet itt elvet, a 20-as évek romantikus antikapitalista keresztényi forradalmának ábrándja.

[62] *Maritain:* Pour une philosophie de l'histoire. Id. kiad. 78. old.

[63] Uo. 170. old.

Maritain álláspontja alapjában konzervatív. Az egyház mégis támadta, mert túl pozitív módon viszonyult a marxizmushoz, és mert elismerte a szocializmus bizonyos érdemeit. Ezért került a *Teljes humanizmus* című műve indexre és ez az egyik alapja a támadásoknak, amelyek Maritaint a harmincas években, valamint később az ötvenes években az egyház részéről érték. Ezeknek a bírálatoknak a másik kiváltó oka az volt, hogy Maritain elismerte a haladás gondolatát. (Utaljunk itt vissza arra, amit a neotomista társadalomelmélettel kapcsolatban elmondottunk, ugyanis a továbbiakban az ott ismertetett elméletek egyik legmerevebb válfajával találkozunk.) A vatikáni sajtó többször és hevesen támadta Maritaint, mondván, hogy a gondviselés és a haladás fogalma között megegyezésnek helye nem lehet. Nem lehet, mert a haladás gondolatának elfogadása egyben azt tételezi fel, hogy a gondviselés a teremtésben tökéletlent hozott létre. Szerintük el kell fogadni a világ tökéletességéről szóló elméletet. Csak a jó és a gonosz küzdelméről lehet szó, amely mindig egyforma körülmények között folyik. Igen ám, de ha jobban megnézzük, a gonosz és a jó küzdelme, a gonosz megléte mélyén végül is ugyanaz az állítás rejlik, mint amelyet a haladással kapcsolatban az ő szemére vetettek, tehát az, hogy az isten tökéletlent teremtett, mert a gonosz létezése és hatása mindenképpen tökéletlenségre utal. Legfeljebb úgy lehetne ez elől kitérni, ha az isten mellett feltennénk egy másik teremtőt, ez azonban az egyház által élesen elítélt manicheizmushoz vezet és ellenkezik az isteni mindenhatóság tételével.

Maritain megpróbál ezektől az ellentmondásoktól megszabadulni, de nem sok sikerrel. Sőt még újabb ellentmondásokba is bonyolódik. Ugyanis a teológiának megfelelően azt állítja, hogy istenben mintegy jelenben (és aktuálisan) megvan az idő egész folyása, lévén, hogy isten nem ismer időt. Ez azonban azt jelenti, hogy minden eleve el van döntve, minden készen van már. Az emberi szabadság csak látszat lehetne, márpedig a szabadság Maritain szerint lényeges része az embernek.

Ami a bűnt és a gonoszt illeti, ezek nyilván nem eredhetnek istentől, de egy ellenistentől sem. Forrásuk – Maritain szerint –

maga az ember. Az ember isten nélkül nem tud semmi pozitívat sem cselekedni, sem létrehozni. A bűn és a gonosz azonban Maritain szerint nem pozitívum, hanem negatívum, „az a dolog, ami önmagában semmi".[64] Továbbá így ír: „Mi bevihetjük a cselekvésbe s a létbe a semmizést,[65] ami megsérti ezeket, s ami a gonoszt képezi."[66]

Világos, hogy itt, akárcsak az egzisztencializmusnál, szembe kell néznünk a „semmi" elméletével. A „semmi" mechanizmusból azonban az következik, hogy ha a gonosz tényleg semmi, akkor nincsen, s ebben az esetben bűn sem lehet. Ha azonban van, akkor nem létezhet a semmi. Így a semmi fogalma csak a fennálló ellentmondás puszta elrejtését és elodázását jelenti. (Hasonlóan ahhoz, ahogy ugyan más összefüggésben, más téren és más jelleggel, de Sartre-nál is megvan e mechanizmus játéka.) Ez abban a vonatkozásban is elodázást jelent, hogy most azt a kérdést lehetne feltenni, vajon az isten hogyan teremthetett olyan lényt, amely az említettek következtében nyilvánvalóan tökéletlennek tekinthető.

Olyan ellentmondások ezek, amelyeket a teológia nem tud megoldani, s amelyek végül is egy még mélyebben rejlő ellentmondásra utalnak: arra, hogy a földi élet valósága ellentétben áll a teológiailag felfogott, szükségképpen tökéletesnek tekintett teremtő isten létének feltételezésével.

Maritain és a marxizmus

Mielőtt az eddigieket összefoglalnók, még részletesebben ki kell térni Maritainnek a marxizmushoz való viszonyára. Marxizmusellenessége az eddigiekből világosan kiderült. Ellenkezését elsősorban a materialista ember- és világszemlélet váltotta ki. Idealista, sőt fideista gondolkodóról lévén szó, ez legkevésbé sem meglepő, aminthogy az sem meglepő, ha nála is számtalan antikommunista „érv" bukkan fel. Ezekkel bővebben nem is érdemes

[64] *Maritain:* I. m. 132. old.
[65] Semmi: néant. Semmizés: néantement.
[66] *Maritain:* Pour une philosophie de l'histoire. Id. kiad. 132. old.

foglalkozni. Van azonban Maritain antikommunizmusának és antimarxista érvelésének néhány olyan vonása, amely jellegzetessége folytán nem hagyható figyelmen kívül.

A humanizmusról alkotott felfogása, mint láttuk, arra épül, hogy kétféle humanizmust képzel el, egy antropocentrikust és egy teocentrikust, azaz „integrális"-t. Az előzőben Maritain egybefűzi a polgári és a marxista emberszemléletet. Így jut el olyan szembeállításhoz, amelyben a maga keresztény felfogása alapján egyaránt elítélheti a burzsoá és a kommunista emberszemléletet. Ezzel a művelettel arra törekszik, hogy kapitalizmusellenes magatartását a szocializmus ellen is fordítsa. (És ez ugyanakkor arra is utal, hogy az antikapitalista motívumok ellenére felfogásának alapja mégis antikommunista.) Módszere nyomán azután újabb szembeállításhoz jut el: Azt mondja, hogy „két *tiszta pozíció:* a *tiszta ateizmus* és a *tiszta kereszténység* álláspontja előtt állunk".[67]

Módszerének kiindulópontja, annak bizonyos fokig való elismerése, hogy a kommunizmus a kapitalizmus elleni reakció, de csak ennyi. Azt már nem fogadja el, hogy a szocializmus új is, pozitívum is és leginkább azt nem, hogy az elmúlt társadalmi rendszer meglevő ellentmondásainak megoldását jelenti. A reakció fogalma nála puszta egyenrangú és azonos jellegű visszahatást jelent, ami teljesen megfelel egy mechanisztikus társadalomkoncepciónak. Ennek megfelelően úgy véli, hogy a kommunizmus – materializmusa következtében – ugyanazon az alapon marad, amely a kapitalizmust jellemezte. Ugyanis Maritain abból, hogy a feltörő haladó polgárság világnézete materialista volt, és hogy a marxizmus is materialista, a kettő lényegi egységére következtet. Nem látja meg azokat az éles különbségeket, amelyek a klasszikus polgári materializmus és a dialektikus materializmus között fennállnak. Továbbá, mint idealista, a társadalom jellemzőjének természetesen a szellemet tartja, és a gazdasági berendezkedés különbségeit másodrendűnek tekinti. A fenti módszerből az is következik, hogy amikor a kapitalizmus már az idealizmus táptalajává vált, akkor ez számára már elfogadható, sőt megfelelő.

[67] *Maritain:* Humanisme integral. Id. kiad. 42. old.

Végül pedig a szocializmus megvádolása azzal, hogy benne megmarad a kizsákmányolás, ugyancsak olyan „álláspont", ami lehetővé teszi az említett egyenlősítést, illetve ezt szolgálja.

A maritaini antimarxizmus további jellemzésére álljon itt még egy sokatmondó példa. Mégpedig olyan példa, amelyben Maritain a filozófiatörténet területéről próbálja meg a marxizmust mint filozófiát bírálni. Szerinte a marxizmus nem más, mint Hegel filozófiájának egy válfaja, amely csak abban különbözik a hegelitől, hogy materialista alapokra, azaz talpára állította a hegeli dialektikát. Ettől eltekintve azonban a hegeli és a marxi dialektika – úgy véli – teljesen azonos. Így azután a hegeli dialektikára vonatkozó bírálat mindenben és egészében a marxi dialektikára is érvényes. Ebből következik, hogy szerinte (miután ez Hegelnél valóban így van) a marxizmus is megcsonkítja a dialektikát, mert valamely tökéletes emberi társadalmat akar megvalósítani, amely minden fejlődés végét jelentené. A marxista dialektika – állítja – nem a fejlődés végtelen nyitott folyamatát fejezi ki, hanem befejeződő folyamatot jelöl. Maritain nem veszi észre, hogy éppen a marxizmus, és éppen Marx és Engels voltak azok, akik Hegel ilyen felfogását, a hegeli dialektikának ezt a vonását a legélesebben bírálták és kimutatták, hogy a fejlődés végtelen, soha le nem zárt és le nem zárható. Nem veszi tudomásul, hogy Marx és Engels sohasem állították a kommunizmusról, hogy a kommunizmus a fejlődés végét, betetőzését és befejezését jelentené, hanem éppen annak ellenkezőjét mondták. Marx ezt az igazi történelem kezdetének nevezte, az addigiakat pedig előtörténetnek. A marxizmus alapvető érdeme, hogy a kommunizmus megvalósulását a megelőző történelmi folyamat eredményeként fogja fel. Így nem szétszakít, hanem azáltal, hogy kimutatja a minőségi különbségeket, valójában összefűz. Az új minőségnek a régiből való létrejötte olyan jelenség, amit csak a dialektika alapján lehet megérteni, és így itt a vallási-metafizikus szemlélet szükségképpen használhatatlan lesz. Ebből, de csak ebből a szempontból nézve, nem lepődhetünk meg, ha Maritain sem érti meg ezt a kérdést.

Ami azonban ezek után következik, az komikus. Mert az a Maritain, aki ilyeneket vet a marxizmus szemére, azt mondja, hogy ezzel ellentétben éppen az ő keresztényi haladáselmélete

az, amely nem ismer lezártságot és befejezést. Mondja ezt arról az elméletről, amely az idők végezetének bekövetkezését hirdeti, amely azt mondja, hogy az emberi fejlődés célja, a történelem vége a tökéletesség: isten országa. Ha ezt túlvilágnak fogja is fel, mégis explicite végről, mégpedig olyan végről van szó, amely szerinte a földi történelem menetét is megszabja. Tehát Maritain saját nézeteinek sajátosságát veti mint vádat a marxizmus szemére, és a marxizmus sajátosságát a sajátjának szeretné tekinteni, meghazudtolva így a valóságot és a józan észt.

Összefoglalás

Nem lehet letagadni – s ezt nem is szabad elfelejteni –, hogy Maritain koncepciója a maga idejében, a maga helyén játszhatott és játszott is bizonyos pozitív szerepet. Ez főképpen két vonatkozásban jelentkezett. Említettük, hogy a *Teljes humanizmus* című műve elég jelentős befolyást gyakorolt a francia katolikusok egy részére. A fasizmust elítélő magatartása, az emberi méltóság megvédésének hirdetése elősegítette a francia katolikusság egy részének aktív bekapcsolódását az antifasiszta ellenállási mozgalomba, sőt bizonyos mértékű eszmei támaszt is nyújtott ehhez. Másrészt viszont az, hogy Maritain hangsúlyozta a társadalmi kérdések fontosságát, hogy többszörösen elítélte a kapitalizmust, főképpen pedig, hogy azt fejtegette, hogy a katolikus ember nem lehet közömbös a társadalmi bajok iránt és nem vonulhat passzivitásba, nem korlátozhatja tevékenységét a bűn elleni harcra, hanem a társadalmi haladásért is küzdenie kell, szembefordulva a fennálló kapitalista társadalmi rendszerrel – mindez elvi síkon segítséget jelentett a katolicizmuson belül jelentkező bizonyos baloldali tendenciák számára. Ezek a törekvések azonban az alapkoncepciót tekintve megmaradnak a neotomizmus keretei között. Ezért az ő egész elmélete nem is más, mint a neotomizmus egy nyitottabb formája. De ez a tény önmagában is elősegítette a modernista törekvések térhódítását, azokét, amelyek ellen maga Maritain is harcolt, amikor a neotomizmus mellé állt. (Lásd *Antimoderne* című írását.) Felfogásának ez a sajátos kettőssége – a neotomista jelleg és ugyanakkor a haladás gon-

dolatának elfogadása nemcsak hogy további ellentmondásokhoz vitték őt, hanem az alapvető neotomizmus következtében korábbi pozitív magatartását is elhomályosították és a nyílt antikommunizmus felé sodorták. Ezért az idők folyamán nála mindjobban a reakciós koncepció domborodott ki, elfedve mindazt, ami a húszas évek és a gazdasági válság radikalizáló valóságának hatására pozitív elemként jelentkezett nézeteiben.

Maritain koncepciójában a pozitívumok nem izoláltan jelentkeznek, hanem ezeket körülölelik a negatívumok és az objektíven létező reakciósság.

Maritain szocializmusellenes nézetei említett magatartásától elválaszthatatlanok. Már itt is megnyilvánul felfogásának negatív szerepe. De ezt még jobban kibontakoztatja a maritaini koncepció belső fejlődéslogikája. Ennek megértése érdekében nem szabad elfelejteni, hogy amikor ő megoldást keres a társadalmi bajokra, ezt már eleve úgy keresi, hogy eltérő legyen a kommunista úttól. És így antikommunizmusa és szocializmusellenessége koncepciójának egészén belül mint alapvető, meghatározó elem jelentkezik. Emellett idealista történelemszemlélete a voluntarizmus kapuit nyitja meg. Ez a kettő pedig egymást fokozva az irrealitás felé vezeti őt, olyan álmegoldások felé, amelyek felfogását akaratlanul is ködösítő tendenciává alakítják.

Végül is nem meglepő, ha Maritain koncepciójának belső logikája folytán az amerikai imperializmus burkolt apológiájához jut el.

Ha viszont megfordítjuk gondolatmenetünket, akkor abból a tényből, hogy az említett belső erők hatása következtében Maritain éppen ehhez az apológiához jutott el, arra kell következtetnünk, hogy abban az ellentmondásban, amely a haladás gondolata, az emberi élet megváltoztatásának és megjavításának óhaja között és antikommunista magatartása, valamint idealista, sőt fideista történelemszemlélete között fennállt, éppen az utóbbi, a negatív, reakciós elemek voltak az alapvető és meghatározó jellegűek. Ezért kell egész felfogását alapjában véve reakciósnak mondanunk, a maritaini társadalomelméletet éppúgy, mint történelemszemléletét. És ezen a tényen nem változtathat semmilyen időlegesen felbukkanó pozitív jellegű részlet, állásfoglalás.

Azt pedig, hogy az antikommunizmus olyan döntő szerepű volt elméletében, azt természetesnek kell tartanunk, hiszen a XX. század első felében az egyház egész szellemi világában éppen ez a magatartás került mindinkább előtérbe, s a kommunizmust legélesebben elítélő XII. Pius politikájában csúcsosodott ki.

Az antikommunizmus abban is jelentkezik, hogy az egyház mind nagyobb energiát fordít a marxizmus bírálatára. Az egyház a marxizmussal és a kommunizmussal mind behatóbban kénytelen foglalkozni. Már nem elégedhetett meg sem elhallgatásával, sem a pusztán verbális elítélésével.

3. JEZSUITÁK A MARXIZMUS ELLEN

A jezsuiták helye a marxizmus bírálatában

Azoknak a műveknek száma, amelyeket papok írtak a marxizmus ellen, az utóbbi évtizedekben tetemesen megszaporodott s úgy tűnik, hogy ezek nemcsak jelentős helyet foglalnak el a polgári marxizmus-kritikában, de egyenesen vezető szerephez jutottak. A meglehetősen terjedelmes irodalomban szép számmal akadnak, sőt többségében vannak a megszokott rágalmazó és szidalmazó jellegű művek. De ezek mellett megjelentek – s már maga ez a tény is hátrálást jelent a marxizmus előtt – a tudományos és objektív köntösbe öltöztetett bírálatok. Nyilvánvaló, hogy ezekkel foglalkoznunk kell és érdemes, nemcsak azért, mert ezek ártalmasabbak, hanem azért, mert érdekesebbek is. Ezek közül az írások közül, melyek az objektivitás igényével léptek fel, különösen két munka emelkedik ki és mind a kettő jezsuita írásmű. Az egyiket G. A. Wetter[68] (1911–), a másikat J. Y. Calvez[69] (1927–) írta. Mindkét mű több száz oldalas, és szerzőik azzal az igénnyel léptek fel, hogy a marxizmust belülről bírálják, cáfolják

[68] *G. A. Wetter:* Der dialektische Materializmus, seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion. Freiburg, i. Br. 1952. (javított kiadás: 1960. Uo.)

[69] *J. Y. Calvez:* La pensée de Carl Marx. Párizs 1956.

meg. Ugyanakkor a két könyv különböző területeket érint. Wetter inkább a dialektikus materializmussal, a mai marxizmussal szeretne foglalkozni, Calvez a történelmi materializmussal és főképpen magának Marxnak műveivel.

Először Wetter művét vizsgáljuk meg, mert az ő könyvéről már magyarul is jelent meg marxista kritika. Georg Klaus berlini professzor részletesen elemezte az említett könyvet, s a jezsuita páter bírálati módszereit.[70] Ez a tény lehetővé teszi, hogy mi itt megelégedjünk annyival, hogy Wetter módszerének, érvelésének csupán néhány jellegzetesebb vonására hívjuk fel a figyelmet, mert támaszkodhatunk Klaus említett munkájára. Calvez könyvével, amelyről magyar nyelven nem jelent meg elemzés, átfogóbban fogunk foglalkozni.

G. A. Wetter a marxizmus ellen

Calvez a maga könyvének bibliográfiájában melegen ajánlja az olvasónak Wetter munkáját, mint objektív szellemű írást. Maga Wetter is hasonló igénnyel lép fel és az előszóban azt mondja, hogy ő a dialektikus materializmus „immanens bírálatát"[71] akarja adni. Kétségtelen tény, hogy Wetter sok marxista könyvet elolvasott és még több olyat, amely a marxizmusra vonatkozik. Így munkája gazdagon dokumentált. Kérdés csupán az, hogy ez a dokumentáltság közelebbről megvizsgálva mit jelent.

Wetter objektivitása

Wetter, amint ezt könyvének címe is elárulja, történelmi képet is szeretne festeni. Mégis igen hamar be kell látnia, hogy nem tud eredeti történelmi vizsgálódásra támaszkodni. Mire támaszkodik akkor? „Azt kívánhatnánk – mondja Klaus –, hogy Wetter ebben az esetben legalábbis marxista művekre támaszkodjék.

[70] *Georg Klaus:* Jezsuiták, isten, anyag. Bp. 1960.
[71] *Wetter:* I. m. VI. old.

Szerzőnk viszont ismereteit főképpen a marxizmus ellenségeitől – Mašaryktól, Bernsteintől, Bergyajevtől, Adlertől stb. – meríti."[72] Ezzel az eljárással az objektivitás már eleve kétségessé válik.

De nézzük meg közelebbről Wetter eljárását. A marxizmus létrejöttéről a következőket írja: „Így Marx a hegeli dialektika, valamint a feuerbachi antropologizmus felhasználásával eljut a szerint átformálja, hiszen a marxizmusnak a német klasszikus mus követeléséhez."[73] Itt már látható, hogy az anyagot kedve szerint á'formálja, hiszen a marxizmusnak a német klasszikus filozófián kívüli forrásait egyszerűen elhanyagolja. Nem veszi figyelembe sem az angol polgári gazdaságtant, sem a francia szocializmust. Nyilvánvaló, hogy ezen az úton haladva nem lehet a marxizmus létrejöttéről valóságos képet nyújtani és ezt a folyamatot nem lehet megérteni sem. A marxizmus e módszer következtében pusztán filozófiai áramlatként jelentkezik. Továbbá az említettekből kiindulva Wetter a marxizmust mereven két részre bontja. Szétválasztja a hegeli dialektikára s a feuerbachi materializmusra. Minthogy éppen a materializmus az, amivel a jezsuita páter a legellenségesebben szemben áll, ezzel kapcsol össze majdnem mindent, amit a marxizmusban elítélendőnek talál. Feuerbach lesz minden gonosz forrása, s amit ő hegelinek tekint, azt rokonszenvesebbnek találja. Így rajzolja két színnel a marxizmus képét. Ennek megfelelően igyekszik minél több hegeli és feuerbachi elemet kimutatni. A marxizmusról így kialakított képe alapvetően hamis, és Wetter egész analízisében erre a hamis képre támaszkodik.

Amögé, amit ő a marxizmusban áthegelizál, becsúsztatja a hegeli idealizmust is. Így azután talál olyan nézeteket a marxizmusban, amelyeket ő a jezsuita is elfogadhat. S ennek megvan a maga külön jelentősége. Ma már nem lehet a marxizmust egyszerűen elvetni, különösen nem, ha az ember az objektivitás igényét hirdeti. Az említett módszer viszont lehetőséget ad Wetternek, hogy olyan nézeteket találjon, amelyeket ő helyeselhet anélkül, hogy bármilyen engedményt tenne a marxizmusnak.

[72] *G. Klaus:* I. m. 34. old.
[73] *Wetter:* I. m. 32. old.

Az így létrehozott különbejáratú „marxista" nézeteket Wetter végül a tomizmus tételeivel rokonítja és így, amikor ezek pozitivumát elismeri, a tomizmus propagandistájaként lép fel. Ha világosan látjuk ezeket a módszereket, akkor már nem lesz meglepő, amit Wetter könyvének konklúziójában mond: „Az egyik legmeglepőbb felismerés, amelyre a szovjet filozófia rendszerének kifejtése vezetett bennünket az, hogy egyrészt a szovjet filozófia, másrészt a skolasztika, sőt a tomizmus bizonyos alapvető gondolkodási kategóriái és kérdésfelvetései között igen messzemenő az egyezés." „E belső rokonság következtében – mint azt újból és újból megállapítottuk – sokszor elegendő, hogy valahol a legalapvetőbb területen, a dialektikus materializmus alaptézisében kijavítsunk egy kicsiny, nyilvánvaló gondolkodási hibát, vagy egy megalapozatlan premisszát, s akkor gondolkodásunk fonala a dialektikus materializmus ateista álláspontjától nem csupán általában a teista állásponthoz, hanem szükségképpen egyenesen a tomizmus kellős közepébe vezet át minket."[74]

Vizsgáljuk most meg azt, hogyan próbálja Wetter a marxizmus egyes tételeit bírálni. Mindenekelőtt a fogalmak használatára vonatkozó álláspontját nézzük meg. Ő ugyanis ismételten azt állítja, hogy a marxizmus helytelenül használja a fogalmakat. Például összetéveszti a *materializmust* a *realizmussal*, amiből szerinte zavarosság ered. Már beszéltünk arról, hogy a neotomisták ismeretelméletüket szívesen nevezik realizmusnak. Ha a marxizmus is és a neotomizmus is realizmus, akkor a marxizmus ismeretelmélete valójában azonos a neotomizmuséval. Tehát elég lenne lemondani a helytelen fogalomhasználatról ahhoz, hogy minden „rendbe jöjjön". Mivel a marxista ismeretelmélet alapvetően ellentétes a neotomistával, Wetter fenti állítása semmiképp sem állja meg a helyét. Ezzel a fogalomhasználattal kapcsolatosan láthatóvá válik az is, hogyan csempészi be Wetter mindig a saját koncepcióját – a megkozmetikázott marxizmust – a marxizmus helyébe. Vegyünk még egy példát: „Wetter – mondja Klaus – szemrehányást tesz Leninnek azért, mert nem mondta meg világosan, hogy az anyag ugyanaz-e, mint a szubsztancia, és azt állítja, hogy Lenin a szubsztanciának a filozófia

[74] *Wetter:* I. m. 576–577. old. (Vö. *Klaus:* I. m. 23–24. old.)

szempontjából oly fontos problémáját... zavarosan tárgyalta."[75] Miről van itt szó? Arról, hogy „jezsuita atyánk semmiképpen sem az általa beígért immanens kritikával él, hanem bírálata mögött eleve megalkotott filozófiai álláspont, a tomizmus álláspontja rejlik. Wetter olyan szubsztanciát, illetve szubsztanciákat követel, amelyek a tomista filozófia felfogása szerint a folyamatok és tulajdonságok hordozói és minden változáson át változatlanul kitartanak".[76]

Wetter és a természettudományok

Wetter a tartalmi bírálat terén igen gyakran szeretne a természettudományokra hivatkozni: megkísérli, hogy a természettudományok mai eredményeit felhasználja a marxizmus ellen. Hogy Wetternek ezt a kísérletét jellemezzük, újra csak Klausra hivatkozunk: „Wetter... a dialektikus materializmusnak azokat a tételeit, amelyeket meg akar cáfolni, előbb céljainak megfelelően »megkozmetikázza«", továbbá „a szaktudományok legkülönbözőbb területein, amelyeken a marxizmust igyekszik legyőzni, mindennek nevezhető, csak éppen hozzáértőnek nem."[77]

És Klaus szinte érvről érvre haladva kimutatja, hogy Wetternek jóformán egyetlen természettudományos érve sem állja meg a helyét. Vagy az derül ki, hogy az általa marxistának vélt tétel egyáltalán nem marxista, vagy az derül ki, hogy az általa felhasznált természettudományos tétel nem úgy hangzik, mint ahogy azt ő elmondja, vagy pedig, hogy a kettő között nincsen ellentmondás.

Az entrópia tétel

Jellemzésképpen ragadjuk ki az entrópia tételt. Ezt a tételt Wetter, mint a neotomisták általában, a világ teremtett voltának bizonyítása érdekében szeretné felhasználni. Az entrópia tétel,

[75] *Klaus:* I. m. 195. old.
[76] *Klaus:* I. m. 195–196. old.
[77] *Klaus:* I. m. 12. old.

vagyis a termodinamika második fő tétele, amelyet Rudolf Clausius állapított meg, azt mondja ki, hogy zárt fizikai rendszerben a lekötött, többé nem hasznosítható energiamennyiség, vagyis az entrópia maximumra törekszik, és így az ilyen zárt rendszerekben egy kiegyenlítődési folyamat során a hőenergiaveszteség mind nagyobb lesz. Ebből kiindulva a neotomisták azt mondják, hogy – mint XII. Pius állítja – „a spontán természeti folyamatok mindig a szabad és felhasználható energia csökkenésével függnek össze". Így azután be kell következnie egy olyan állapotnak, amelyben a nagyban végbemenő változások megállnak, tehát be kell következnie a világ végének. Mit lehet ezzel kapcsolatosan mondani? Először is az említett entrópia tétel csak zárt rendszerekre vonatkozik, tehát előbb be kellene bizonyítani a világ zárttrendszer jellegét vagyis a világegyetem végességét. Clausius tétele még egy másik előfeltételre is támaszkodik, mégpedig a termodinamika első tételére, amely az energia megmaradását foglalja törvénybe. Ez a tétel, amely általános érvényű, egyenesen ellenkezik a világ teremtett voltának teológiai nézetével éppen úgy, mint a világ végéről vallott nézettel. Végül pedig utaljunk arra, hogy a modern fizika kimutatta azt is, hogy az entrópia tétel nem érvényesült minden rendszerben, különösképpen olyan rendszerekben nem, mint amilyen valamennyi kozmikus rendszer. Ezekben az entrópiának nincsen maximuma. Így ismételten bebizonyosodik, hogy az entrópia tételre egyáltalán nem lehet olyan módon hivatkozni, ahogy azt a neotomisták és ahogy azt Wetter teszi. Wetter érvelésére az is jellemző – és itt megint Klaus kutatására támaszkodunk –, hogy a maga álláspontját egy természettudós tekintélyével is szeretné alátámasztani. Azon senki sem lepődhetik meg, hogy egy olyan természettudósra hivatkozik, mint Eddington, aki nyíltan idealista álláspontot képvisel. Mit mond azonban Eddington maga az említett természettörvényre támaszkodó filozófiai érvelésről? Íme Eddington szavai: „Ezt régóta érvnek használták a túlságosan erőszakos materializmus ellen. Úgy idézték, mint a Teremtő nem végtelenül távoli időkben történt beavatkozásának tudományos bizonyítékát. De nem vagyok amellett, hogy ebből bármilyen elsietett következtetést vonjunk le. A tudósoknak és a teológusoknak egyaránt éretlennek kell tekinteniük azt a naiv teológiai tant, amely (megfelelő álöltözet-

ben) jelenleg a termodinamika minden tankönyvében megtalálható."[78] Wetter ezeket a sorokat nem idézi, hanem idézi Eddingtonnak ugyanebben az írásában található következő sorait: „Aki olyan világegyetemet kíván, amely a végtelenségig működhet, annak keresztes hadjáratot kell viselnie a termodinamika második törvénye ellen... Jelenleg semmilyen módot nem látunk, melynek révén a termodinamika elleni második támadás sikerre vezethetne."[79] És Wetter itt befejezi az idézetet, pedig, amint arra Klaus felhívja a figyelmet, Eddingtonnál itt nincs vége a mondatnak, s így folytatódik: „... és bevallom, személyesen semmi vágyat nem érzek arra, hogy ez sikerre vezessen a világegyetem végleges lejárásának elkerülésében." És ugyanitt valamivel lejjebb. „Ez olyan kérdés, amelyről a tudomány hallgat, s mindaz, amit mondhatunk, előítélet."[80]. Majd pedig hozzáfűzi, hogy miután gyakran hangoztatják a világ végtelen mozgásának „előítéletét", hangot adhat ő is „az ellenkező előítéletnek".[81] A között, amit Eddington Wetter szerint mond, és a között, amit ténylegesen mond, éles ellentét van. Igaza van Klausnak, amikor megállapítja, hogy Wetter mint tudósra hivatkozik Eddingtonra olyan esetben, amikor Eddington, a tudós éppen óvatosságra int, és Wetter valójában éppen arra hivatkozik, ami Eddingtonnak egyéni személyes hite és nem tudományos véleménye. Ez a helyzet pedig úgy állt elő, hogy „Ott... ahol Wetter az idézetben pontot tesz, Eddingtonnál csak vessző áll, és az, ami ezután a vessző után következik, már egyáltalán nem Wettert támasztja alá."[82]

Ezt jelenti Wetter tudományossága és az a mód, ahogy ő a marxizmust a tudomány tényeivel cáfolni próbálja.

Egyet azonban Wetter bírálatával kapcsolatosan meg kell mondanunk. Klaus említett könyvében a következőket írja: „El kell ismernünk, hogy Wetter kitűnően ért ahhoz, hogy az egyes

[78] *A. Sz. Eddington:* The Nature of the Physical World. London 1947. 90–91. old. Idézi *Klaus:* I. m. 227. old.

[79] *Eddington:* I. m. 92. old. Idézi *Wetter:* I. m. 331. old. Lásd *Klaus:* I. m. 226. old.

[80] *Eddington:* Uo. Idézi *Klaus:* Uo.

[81] *Eddington:* Uo. Idézi *Klaus:* Uo.

[82] *Klaus:* I. m. 226. old.

marxista filozófusok hibáit és pontatlanságait a marxizmus lejáratása céljából jezsuita megvilágításba helyezze."[83] Kétségtelen tény, hogy ezeket Wetter ki is használja. De erre vonatkozóan többet is mondhatunk, mint amit Klaus megállapít. Wetter – és ebben rokon a marxizmus többi bírálóival – nagy előszeretettel kapaszkodik nemcsak az egyes marxista szerzők említett fogyatékosságaiba, hanem a dogmatizmusba is. A dogmatizmust azonosítja a marxizmussal, és úgy véli, hogy ha a dogmatizmus által eltorzított tételeket bírálja, akkor a marxizmust bírálja. Példaképpen utaljunk arra, ahogy a neotomisták, az egzisztencialisták, Sartre, de mások is, akik megkísérelték bírálni a marxizmust, a marxista determinizmust azonosítják a mechanikus determinizmus, sőt az okság koncepciójával. A mechanikus felfogás ellen kétségtelenül számtalan érvet lehet felsorakoztatni és a legjobbakat éppen a marxizmus eszmei fegyvertárából vehetjük. Éppen ezért viszont egy ilyen cáfolat nem érinti a marxizmust, bármennyire igaz, hogy a dogmatikus szemlélet ezen a téren is a mechanikus szemlélet felé csúszott. A dogmatikus torzításokat érő bírálat így valójában nem a marxizmusra vonatkozik és e torzítások legyőzése kihúzza a talajt a marxizmusbírálatok említett érvei alól.

Említettük, hogy Wetter művét G. Klaus igen hatásos bírálatban részesítette. Nyilván ennek a hatása mutatkozik meg abban is, hogy Wetter művének 5. kiadását már átdolgozott formában bocsátotta közre. Ebben a könyvben Wetter nem válaszolt közvetlenül Klausnak, azonban azok a változtatások, amelyek az új kiadásban találhatók, igen beszédesek. Meg kell különben jegyeznünk, hogy az új kiadás már nem is egyedül Wetter műve. Segítségül hívta azokat a rendtársait, akik természettudományos kérdésekben nála járatosabbak. De vessünk néhány pillantást a tartalmi változtatásokra. Azok közül a tételek közül, amelyeknek tarthatatlanságát Klaus kimutatta, Wetter többet hallgatólagosan kihagyott az új kiadásból. Máshol meghagyta az állítást, csak a megcáfolt érvanyagot, illetve a tarthatatlanná lett konkrét utalásokat hagyta el. Álláspontja persze ettől nem vált meggyőzőbbé, hanem ellenkezőleg meggyengült. Ezek azonban csak részletkér-

[83] *Klaus:* I. m. 172. old.

dések, bár néhol olyan jellegzetes tételeket érintenek, mint a Feuerbach-értékelés.

Lényegesen új, hogy Wetter lemond arról, hogy a természettudományokkal bizonyítani akarja a teológiát és cáfolja a materializmust. Az új kiadásban éles határt von a természettudományok és a filozófia, illetve a teológia közé, mondván, hogy tudományos anyag filozófiai tételekben nem lehet bizonyítható erejű. Ennek megfelelően mondja azt, hogy: „A világ teremtésének kérdése természettudományos szinten egyáltalán nem dönthető el."[84] Ezzel Wetter kifejezetten szembefordul XII. Pius pápa állásfoglalásával, hiszen tagadja, hogy XII. Piusnak a tudományokra vonatkozó követelése teljesíthető lenne. Így Wetter valójában kénytelen megtagadni a neotomizmus elméletének alaptételét. Továbbá ez az ancilla-elvtől való eltérés valamilyen burkolt formában a kettős igazság tételéhez való közeledést is jelenti.

Kétségtelen, hogy Wetter ezt nem önszántából, hanem kényszerűségből teszi. Abból a kényszerűségből, amibe a vita során sodródott, amikor kiderült, hogy a tudományos ismeretek nemcsak hogy alá nem tudják támasztani a teológiai tételeket, hanem éppen megcáfolják azokat. Hogy kiélezzük a dolgot: azért fogadja el azt az álláspontot, amely szerint egyrészt a teológia és a filozófia, másrészt a tudományok között nincs bizonyító erejű átmenet, mert az ellenkezője igaz, csak éppen olyan formában, hogy ez a bizonyító átmenet a teológia ellen és a materializmus mellett tanúskodik.

Végül is megállapíthatjuk, hogy Wettert a marxizmussal való vita a neotomizmustól való távolodásra és az agnoszticizmushoz való közeledésre kényszerítette. Tanulságos ez azért is, mert megmutatja, milyen lehetőségek nyílnak a neotomizmus számára, hogy pozícióit megvédje.

Néhány eklatáns példát kiragadva, röviden bemutattuk Wetter munkamódszerét, és a kép, ami elénk tárult, egyáltalán nem lélekemelő. Azt jelenti ez most már, hogy a többi hasonló mű felett át lehet siklani? Távolról sem, különösen nem Calvez műve felett, mert ez a Wetterénél sokkal komolyabb.

[84] *Wetter:* I. m. V. kiad. 510. old.

Calvez művének jellemzésekor nem részletkérdésekkel kívánunk foglalkozni, sőt a lehetőséghez mérten a dokumentáció módszerével sem. Inkább Calvez kritikai kísérletének lényegét, bírálatának elvi alapjait, tehát a könyv koncepciójának jellemzését kíséreljük meg.

Vaskos, több mint hétszáz oldalas könyve elején rámutat arra, hogy ma a marxizmus olyan szerepet tölt be az emberiség életében, hogy vele kapcsolatban senki sem maradhat közömbös, mindenki állásfoglalásra kényszerül. Saját maga objektív állásfoglalásra törekszik, és ezért módszeréről így ír: „Hogy hűek maradjunk az objektivitás elvéhez, elégséges, ha megtiltjuk magunknak, hogy a nehézségeket másképpen bontsuk ki, mint *belülről*, nem használva más vizsgálati kritériumot, mint a marxista doktrina egységessége."[85] El kell ismernünk, hogy Calvez látszólag tényleg Marx koncepciójának vizsgálatát helyezi előtérbe. Ebből is kiviláglik, hogy az ő könyve komolyabb, mint Wetteré. És ez a tény is az átfogó elemzésre ösztönöz minket.

Hogyan nyúl Calvez a marxizmus bírálatához? Nem részleteket akar cáfolni, hanem az egészet szeretné teljességében cáfolni. Egészében és különösképpen összefüggéseiben. Ezért elemzését alapjában véve két probléma köré csoportosítja. Az egyik az elidegenedés kérdése, a másik a kommunizmusé.

Az elidegenedés

Az elidegenedésre vonatkozó marxi elmélet Calvez szerint a marxizmus központi problémája, sarkpontja, amely körül minden megfordul. Ennek megfelelően Calvez sorra veszi Marxnak az elidegenedés különböző formáira vonatkozó nézeteit: kezdi a vallásival, majd folytatja a filozófiaival, a politikaival, a társadalmival és befejezi a gazdaságival. Tehát a legelvontabbtól a legkonkrétabb forma felé halad. És Calvez rámutat arra, hogy ez a menetirány azt jelenti, hogy Marx mind mélyebbre hatol,

[85] *Calvez:* I. m. 18. old.

mindjobban leás a gyökerekig és végül a gazdaságiban találja meg és mutatja ki a többi jelenség kulcsát és magyarázatát. Ebből az következik, hogy a gazdasági elidegenedés megoldása megszünteti az elidegenedés összes többi formáját, tehát a vallásit is. A gazdasági elidegenedés terén Calvez szerint az értéktöbbletelmélet a lényeges. Ha tehát az értéktöbblet megszűnik, ez alapot szolgáltat mindenféle elidegenedés felszámolására.

Miután Calvez így vázolta a kérdés marxi elméletét, két alapvető érvet hoz fel ellene. Az egyik, hogy az alacsonyabbrendű elidegenedési formák megszüntetése nem vonja maga után a magasabb formák eltűnését, tehát a gazdasági kérdések megoldása nem vezethet a vallás megszűnéséhez. Másodsorban pedig, hogy az értéktöbblet megszűnte nem vonja maga után az elidegenedés lehetőségének megszűntét és így az elidegenedés megmaradt az emberiség életében. Vizsgáljuk meg közelebbről ezeket az érveket.

Calvez először is azt állítja, hogy az elidegenedés vallási megjelenésének vizsgálatánál Marx módszere helytelen. Szerinte Marx „feltételezi, hogy az emberben levő minden szétszakítottságot meg *kell* szüntetni. Ennek a gyökerét csak az azonosság és az immanencia intellektuális követelményeiben lehet felfedezni, amelyet a német idealista bölcselettől örökölt, és amely minden elemzés alól megszökik".[86] Mivel támasztja ezt alá? Így ír: „Kétségtelen, hogy az emberi szellem egységre és minden ellentmondás felszívására törekszik. És erre az elvre támaszkodva kellene Marx szerint megszüntetni a vallási létet, amennyiben a vallás a hasadás és megosztottság szinonímája."[87] Tovább Calvez így érvel: „Márpedig a vallásban, mely történelmileg mint az ember létezési módja jelentkezik, vitathatatlanul megvan az emberi szem számára az azonosság ellentéte, az a szétszakítottság, amit Marx a vallási létezési mód belsőleges nyomorának nevez. A vallás így csak mint aberráció jelentkezhet, vagyis mint megmagyarázhatatlan és érthetetlen kivétel. Nem mondja-e Marx éppen azt, hogy meg kell szüntetni? Kétségtelenül, de hogy lehet megszüntetni azt, ami felett nincs hatalmunk, ami éppen érthetetlen, ami

[86] *Calvez*: I. m. 98. old.
[87] Uo.

megszökik a valóságnak és a szellemnek feltételei és törvényei alól."[88] És még: „Mert, ha illúzió is, meg kell magyarázni, hogy illúzió létezik. Éppen ez az, amit Marx megkísérelt, de olyan módszerrel, amely nem alkalmazható, miután minden illúziót logikailag lehetetlennek tételez fel."[89]

Így próbálja tehát Calvez a marxi valláskritikát megcáfolni. És ennek messzebbre menő jelentősége van, mert ha ez így igaz, akkor megbukik az egész marxi emberkép. S akkor összeomlik az az elmélet is, amely „mindent a gazdaságira vezet vissza". Továbbá ekkor egyúttal beigazolódik a vallásos szemlélet helyessége.

Ezzel az érveléssel kapcsolatban valamire már eleve fel kell hívni a figyelmet. Amikor ő a gazdaságira való visszavezetésről beszél, akkor hallgatólagosan olyat tulajdonít a marxizmusnak, ami attól idegen. Ugyanis ő ezt a visszavezetést mechanikusan fogja fel. Tehát a mechanikus materializmus szemléletét azonosítja a marxizmussal, tanúságot téve arról, hogy valójában nem is érti meg a marxista dialektikát. Ezen túlmenően pedig teljesen figyelmen kívül hagyja a marxista valláskritika számos alapvető tételét, éppen azokat, amelyekben a vallás sajátos gyökereiről van szó (mint pl. az ember viszonyáról a természet erőihez). Ezeknek a gyökereknek a feltárása nélkül a vallás megszűnése sem válik érthetővé. Sem Marx, sem a marxizmus nem állította, hogy a vallás eltűnése olyan mechanikus folyamat lenne, mint amilyennek azt Calvez feltünteti. Másodsorban Calvez számára a vallás nem olyasmi, amit értelemmel fel lehetne fogni. Ez lenne az egyik oka annak, hogy nincs felette hatalmunk, és ezért nem tudjuk megszüntetni sem. Tehát ő idealista módon, önmagában érthetetlennek tekinti a vallást. Ebben az állásfoglalásban van valami hasonlóság a már többször említett duplex veritas elvével, valami, amiben ugyancsak eltávolódik az ortodox neotomista felfogástól. A marxizmus szemszögéből nézve meg kell jegyeznünk, hogy a marxizmus éppen azt mutatja ki, miként jön létre az ember számára időlegesen nem értett erők alapján a helyzet irracionális jellegű visszatükröződése. Az következik ebből

[88] Uo.
[89] *Calvez:* I. m. 99. old.

– bővebben azt hiszem nem kell erre kitérnünk –, hogy ha ezek az erők érettekké válnak, akkor a vallás alól is kicsúszik a talaj.

Ha továbbmenően közelebbről megvizsgáljuk Calvez érvelését, kiderül, különösen az általunk idézett második passzusból, hogy az egység felé való törekvés olyan követelmény, amelyet ő maga állít és nem Marx. Ezt bizonyítja az idézet első mondata. Marxnál ettől eltérően az ellentmondások dialektikájával találkozunk, és az ellentmondások ennek a dialektikának a következtében és ennek a dialektikának a törvényszerűségei szerint haladnak a megoldás felé. Sehol sem találhatjuk Marxnál azt a misztikus egységre törekvést, amiről Calvez beszél. Ennek megfelelően az, ami Calvez szerint a marxi valláskritika lényege, az nem Marx nézeteire, hanem a francia felvilágosodás és a felvilágosodás korabeli materializmus valláskritikájára jellemző.

Marx megmagyarázza az illúzió létét és ennek gyökerét. Ehhez felhasználja a tartalmi és a történelmi elemzést. Éppen ebben tér el a marxizmus valláskritikája a felvilágosodásétól. Marx azt mutatja ki, hogy a vallási illúzió nem érthetetlen kivétel, hanem a társadalmi valóság szükségszerű produktuma. És a marxizmus ezen az alapon fel tudja vázolni a vallás eltűnésének feltételeit is.

Továbbá, miután a marxizmus kiindulópontja egyáltalán nem az említett azonosság-követelmény, a vallási elidegenedés se azért szűnik majd meg, hogy a történelem valamilyen eszmei követelménynek tegyen eleget. Itt egy természetes társadalmi fejlődésről van szó, amelynek során az illúzió akkor tűnik el, amikor társadalmi alapja megszűnik.

Az eddigiekben azonban még nem jutottunk el Calvez elemzésének központi tételéhez. Kövessük tehát tovább Calvez fejtegetését és a konklúziót csak azután vonjuk majd le, visszatérve a most elmondottakhoz is.

Említettük, hogy Calvez az elidegenedés gazdasági formáit az értéktöbblet kérdésére redukálta. Ugyanakkor kiemelte, hogy az elidegenedés problémája az objektivációval is összefügg. Calvez kifejti, hogy az értékben az ember tárgyiasulási formája rejtőzik, és ez a tárgyiasulás képezi az elidegenedés lehetőségét. Az értéktöbbletnél ez a lehetőség valósággá alakul át, amikor megjelenik

az elidegenedés. Az ő szavaival: „De létezik, általánosságban, *az ember* és az általa létrehozott termék *tárgyiasulásának egy formája* az *érték*ben, amely alkalmas az elidegenedés kiváltására."[90] Továbbá: „Az érték és a megfelelő tárgyiasulás léte úgy jelennek meg, mint a kapitalista elidegenedés *lehetőségének feltételei*, nem pedig mint annak oka."[91] Calvez ezután azt fejtegeti, hogy az érték, ami megmarad a kapitalizmus után is, megmarad mint az elidegenedés lehetősége is. És Calvez igen különös érveket használva még azt is állítja, hogy az érték szerepe létezni fog a kommunizmusban is.

Calvez érvelése tehát arra épül, hogy összekapcsolja az elidegenedést az objektivációval. Meg kell azonban jegyezni, hogy ez olyan álláspont, amelyet éppen Marx bírált Hegel filozófiájában. Marx a kettőnek egymástól való elválasztására hívta fel a figyelmet. És bármennyire furcsa, Calvez maga is idézi Marxnak ezt az állítását, csak éppen valójában nem veszi figyelembe.

Abból kiindulva, hogy Calvez szerint az elidegenedés alapja az értéktöbblet, további ellenvetések következnek. Felmerül ugyanis a kapitalizmus előtti társadalmak kérdése. Ha a kapitalizmus előtt, amikor nem volt értéktöbblet, volt elidegenedés, akkor miért ne lehetne a kapitalizmus után is? Ezt az érvelési módszert Calvez más területeken is alkalmazza, például az osztályharccal kapcsolatosan.

Most már eljutottunk a központi maghoz. Ugyanis Calvez elsikkaszt valamit, ami a marxizmus egészében döntő jelentőségű, elsikkasztja a kizsákmányolásról szóló elméletet. Mivel Calvez ezt kihagyja, elhomályosul mindaz, ami a kapitalizmust az előző társadalmakkal összefűzi, és az, ami a kapitalizmust elválasztja a szocializmustól és a kommunizmustól. A kizsákmányolásra vonatkozó marxi elmélet mellőzése teszi lehetővé Calveznek, hogy az említett módon érveljen az elidegenedéssel kapcsolatosan is. Ha azonban megfeledkezünk a kizsákmányolás tényéről, akkor a marxi elidegenedéselmélet képe is csak hamis lehet.

Ezek után nézzük meg, hogyan látta maga Marx az elidegenedést. Marx ezt a fogalmat korai írásaiban a „filozófusok ked-

[90] *Calvez:* I. m. 444. old.
[91] Uo.

véért" használja, mégpedig a Német Ideológiában idézőjelbe is téve. Azért így, mert itt tulajdonképpen egy régebbi, hegeli eredetű filozófiai terminusról van szó, amit azonban Marx egészen más tartalommal töltött meg, mint Hegel. Marxnál az elidegenedés nem valami általános emberi természethez kapcsolódik, mint attól való elszakadás. Az elidegenedés nála nem valami homályos dolog. Az említett szövegekben világosan arról van szó, hogy a termelőerők, mint az emberen kívül álló idegen erők jelennek meg az ember szemében. Továbbá arról, hogy az ember saját tevékenységével – elsősorban munkájával – szemben idegenül áll. És Marx a munka termékének elidegenüléséből, abból, hogy „a munka terméke mint *idegen lényeg*, mint a termelőtől független hatalom lép vele szembe,"[92] magának a munkának elidegenedett voltára utal. Máshol: „A munkás *munkájának termékéhez* mint *idegen* tárgyhoz viszonyul."[93] (Marx nem a tárgyat, hanem az idegent húzta alá!) Arról van szó, hogy a munkás a munkát kényszerűségnek és szolgaságnak látja, nem érzi magáénak. De miért van ez így? A munka termékének idegenné válása és a munka kényszer volta a társadalmi berendezkedésből ered. Pontosabban Marx e fiatalkori műveiben az elidegenedés forrását a munkamegosztásban látja, amelynek az alapja a magántulajdon. Így az elidegenedés forrása végül is a magántulajdonra épülő termelési rendszer. Ebből ered, hogy a munka terméke idegen a termelőtől, s az a termelőeszköz tulajdonosát illeti. Ugyanez a rendszer teszi magát a munkát is rabsággá, robottá, kényszerré. Ha így szemléljük a kérdést, világossá válik, hogy ebből a szempontból nem lehet elszakítani a kapitalizmust és a megelőző társadalmi rendszereket egymástól, valamint az is, hogy a kapitalizmus után lényegében más helyzet alakul ki, amely alapja lehet az elidegenedés megszűntének. Világos, hogy itt semmiképpen sincs szó valamilyen eleve feltételezett mitikus egység követelményének érvényesüléséről.

Ezzel valójában eljutottunk a kizsákmányolás problémájához, amely döntő szerephez jut az elidegenedésre vonatkozó marxi elméletben. A kizsákmányolás teszi kényszerré a munkát, a ki-

[92] *Marx:* Gazdasági-filozófiai kéziratok. Bp. 1962. 45. old.
[93] Uo. 46. old.

zsákmányolás megszűnte pedig olyan helyzetet teremt, amelyben egy történelmi korszak átalakulásai alapján és során a munka jellege megváltozik és többé nem lesz az embertől idegen. Végső fokon tehát a kizsákmányolás a kulcskérdés, tehát a kapitalizmus előtt is létezett elidegenedés, másrészt, jóllehet a kapitalizmus után is létezik érték és tárgyiasulás, ezek megléte nem vezet elidegenedéshez.

Az a kép tehát, amit Calvez a marxi elidegenedéselméletről rajzolt, hamis, és az, amit ő marxizmusnak nevez, olyan marxizmus, amiből éppen a lényeg maradt ki.

Végül ezzel a kérdéskomplexummal kapcsolatban jegyezzünk meg még valamit. Már az is torzítás, hogy Calvez az elidegenedés kérdését helyezi a marxizmus középpontjába és nem a kizsákmányolást és a kizsákmányolás megszüntetését. A kizsákmányolás problematikájának teljes mellőzésével azután a marxista történelemszemléletet úgy formálja át, hogy érthetetlenné válik mind az osztályharcra, mind pedig a szocializmus szükségszerű bekövetkezésére vonatkozó marxi elmélet, de még az is, amit Marx a kapitalizmusról mond.

A kommunizmus és a dialektika viszonya Calvez szerint

Vizsgáljuk meg ezek után a kommunizmus kérdését. Calvez ezt a dialektika problémájával és a történelmi materializmus jellegének kérdésével kapcsolja össze. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy Calvez itt alapjában véve kitaposott utakon jár, mert érvei jórészt csak a megszokott antimarxista tételeket bővítik ki. Olyan tételeket, amelyekhez hasonlókat majdnem minden marxizmusellenes munkában találhatunk és amilyeneket Maritain is hangoztatott. Mégis van valamelyes különbség, ami elsősorban abban nyilvánul meg, hogy a szóban forgó érvek nála az elidegenedés kérdéséhez kapcsolódnak, és látszólag megfelelően alá vannak támasztva, míg mások efféle állításai szembeszökően mesterséges konstrukciók.

Láttuk, hogy Calvez a marxizmus központi kérdésévé az elidegenedést teszi, amelyet azután elszakít tényleges alapjától. Így érthetővé és látszólag indokolttá válik az az állítása, hogy

az elidegenedés megszüntetése valamilyen intellektuális, spekulatív egységkövetelményből ered. Ennek következtében az emberivé váló és változtatott-társadalom nem a kizsákmányolásmentes társadalom, ahogy azt a marxizmus állítja, hanem az ember önmagával való teljes azonosságának elképzelt világa. Ez az azonosság metafizikus azonosság és nem valamilyen dialektikus folyamat szerves és természetes része. Az ilyen társadalom már nem földi társadalom, amely mindig emberi, hanem a földre szállt mennyország, az angyali béke hona. Létrejötte nyilván nem következhet a történelem objektív fejlődéséből és törvényszerűségeiből, amelyeket a történelmi materializmus tárt fel. Calvez tehát a kommunizmus célját felcseréli egy metafizikus és idealista célkitűzéssel.

A Calvez által festett álomkép – amelyet a marxizmusnak tulajdonít – és a történelmi materializmus, illetve a dialektikus szemlélet között ellentét van. Ez valóságos ellentét, melyben tulajdonképpen a vallásos történelem- és emberszemlélet s a dialektikus és a történelmi materializmus ellentéte nyilvánul meg. Calvez azonban a „kommunizmus" és a dialektikus és történelmi materializmus között igyekszik ellentétet konstruálni. Ezt az ellentmondást ő a következőképpen fogalmazza meg: „A marxista itt választás előtt áll és Marx gondolkodása ellentmondást tartalmaz. A kommunizmus vagy a történelem*ben* van . . ., vagy pedig a kommunizmus a történelem vége."[94] Továbbá: „Az alternatíva első változata melletti döntés megmenti a marxizmust az utópiától, de lerombolja legcsodásabb ígéreteit. A második változat melletti döntés érintetlenül hagyja a Marx által rajzolt távlatok nagyszerűségét, de ellentmond a realizmusnak."[95] Tehát Calvez szerint vagy kommunizmus vagy történelmi materializmus. A „kommunizmus" távlatainak ellentmond továbbá a földi valóság is. Kétségtelen, hogy ez valóban ellentétes azzal, amit Calvez kommunizmus címszó alatt mutat be. Amit ő nevez kommunizmusnak, az tényleg a történelem végét jelentené. Csakhogy ennek semmi köze sincs sem Marxhoz, sem a marxizmushoz. A kommunizmus marxi perspektívája nem ellentétes a történe-

[94] *Calvez:* I. m. 532. old.
[95] Uo.

lemmel, hanem éppen abból következik. És nincs semmi köze valamilyen ideális társadalom illúziójához.

Ezáltal érthetővé válik, miért helyezte Calvez az elidegenedés kérdését a középpontba, és miért festette azt át a metafizikus és az idealista szemlélete szerint. S így megteheti utolsó lépését is. Megállapíthatja, hogy az általa felvázolt és a marxizmusnak tulajdonított távlat csak a vallás által javasolt úton válhat valóvá, mégpedig az igaz mennyországban. Ennek megfelelően mondja Calvez, hogy azt a kérdést, amelyet a marxizmus nem tudott megoldani és amelynél szerinte ellentmondásokba bonyolódott, csakis a vallás oldhatja meg. Eljutottunk Calvez gondolatmenetének és érvelésének konklúziójához. Gondolatmenete bármennyire is logikus, mégsem cáfolja a marxizmust. Nem cáfolja, mert a marxizmus helyébe valójában a vallás koncepcióit teszi.

Calvez műveinek tartalmi vizsgálata után még valamire utalnunk kell a kommunizmus kérdésével kapcsolatban. Itt ugyanis nemcsak arról van szó, hogy Calvez megpróbál a marxizmuson belül ellentétet konstruálni. A kommunizmus említett sajátos értelmezése mögött a kommunizmus eszméje elleni közvetlen támadás is jelentkezik. A mai antimarxista irodalom egyik kedvelt vesszőparipája, hogy igyekszik kimutatni a kommunizmus utópisztikus, irreális jellegét. Ez érthető is, mert ezzel szeretné ezt az igen vonzó eszmét lejáratni, vonzóerejét aláásni. Ezt szolgálja, vagy kívánja szolgálni a marxizmus „cáfolata" és „bírálata", s Calvez is ezt szeretné végső soron fejtegetésével alátámasztani.

Calvez dokumentáltsága

Most viszont már nem térhetünk ki a dokumentáció kérdése elől. Hiszen felmerül a kérdés, hogyan idegenítheti el így a marxizmust önmagától Calvez, aki olyan bőségesen és léptennyomon idéz Marxból? Alig állít valamit, amit ne támasztana alá azonnal idézettel. Nos, valóban idéz, de mindig csak olyat, ami az általa adott értelmezést nem cáfolja meg, vagy ha igen, akkor ezt a cáfolatot figyelembe sem veszi. Legtöbbször azonban saját szavaival mondja el a marxista álláspontot, mégpedig a maga

értelmezése szerint, és Marxot főképpen csak részletkérdésekben idézi. Továbbá Calvez (az értéktöbblet elméletet kivéve) majdnem kizárólagosan Marx fiatalkori műveiből idéz, ezekből pedig lehetőleg úgy, hogy azokat részesíti előnyben, amelyekben még bizonyos hegeli nyelvezet érezhető. Azt Calvez nem veszi figyelembe, hogy Marxnál ez a nyelvezet más tartalmat takar, mint Hegelnél, hanem visszacsempészi a hegeli tartalmat, és amit Marx mond, azt hegeli módon értelmezi. Így támasztja alá azután Marx-idézetekkel a saját értelmezése szerinti elidegenedési koncepciót. Sőt továbbmenve, ezt még vallási szellemben is átformálja. Így a hegeli interpretációt felcseréli a saját magáéval. Márpedig a korai szövegeket sem lehet másképp, csak Marx koncepciója alapján értelmezni. De éppen ezt nem teszi Calvez. Tehát bizonyos Marx által használt fogalmakat nem a marxi értelemben interpretálja – szem előtt tartva egész életművét –, hanem ahogy ő, Calvez szeretné értelmezni azokat. A későbbi Marx műveket éppen azért mellőzi, mert ezekből kiderülne, hogyan is fogta fel Marx a szóban forgó kérdéseket, hogyan látta valójában a kommunizmust és az elidegenedésnek a kizsákmányolás megszűntétől függő felszámolását.

Ezzel most már befejezhetjük Calvez művének értékelését és legfeljebb elnézést kell kérnünk az olvasótól, hogy ennyi ideig igénybe vettük figyelmét. Ezt a vizsgálatot azonban meg kellett tennünk, mert nem lehet szó nélkül hagyni a fideisták egyre jobban duzzadó irodalmát, amely „a marxizmus bírálatával" foglalkozik. Csak így válik teljessé a neotomista gondolkodásról és filozófiai propagandáról alkotott képünk.

A neotomizmus vizsgálata megmutatta, hogy ez a filozófia valójában életellenes, mert életidegen. Aki megkísérelte, hogy a valósághoz kapcsolja – akárcsak részleteiben is, mint Maritain – szükségképpen eltávolodott klasszikus formáitól, és ezáltal a lényegétől is. Ha viszont hű akart maradni a lényeghez, akkor félbeszakadt a valósághoz való közeledés, és az illető visszasodródott az életidegen élettelenségbe.

Az ortodox neotomizmus minden támogatás ellenére sem tudta az egyház által kitűzött feladatot megoldani. Szükségképpen kudarcot kellett vallania, hiszen az idő és a történelem haladását nem állíthatta meg. Éppen ezért alakult ki a neotomizmuson belül is egy tapogatódzó nyíltabb magatartás, amely főképpen az egyház centrista irányzatainak támogatására számíthatott.

Ott viszont, ahol a neotomizmus megpróbált vitába bocsátkozni a marxizmussal, ott vagy eleve elbukott, vagy eltávolodott az ortodox neotomizmustól, mint pl. Wetter és Calvez. Eredményt azonban még ezen az áron sem tudtak a vitában elérni.

Tehát a társadalmi haladás következtében és a tudomány tényeinek és szemléletének hatása alatt a katolicizmuson belül mind szélesebben ki kellett bontakoznia egy modernista irányzatnak és ennek megfelelően a katolikus filozófiában új erőre kaptak a modernista kísérletek. Ezek már jelentkeztek a századforduló elején is, az egyház azonban hatalmi szóval szétverte ezt a törekvést (1910), így az apály csak időleges volt. De a kapitalizmust alapjaiban megrázkódtató forradalmi mozgalmak, továbbá a gazdasági válságot követő radikalizálódás újra kibontakoztatta a megújítást igénylő áramlatok fejlődését. Ekkor már hiába harcol ellenük az egyház, szélesednek és terjednek, olyannyira, hogy

ma már mind nyíltabban támadják a neotomizmus pozícióit, főképpen az ortodox neotomizmusét, de hatásuk még a centrista áramlatban is érezhető.

A második világháború után új szocialista országok jöttek létre. Azokban a szocialista országokban, ahol nagy számmal élnek katolikusok, olyan törekvés jelenik meg, amelyben a vallást, illetve a katolicizmust szeretnék összebékíteni a szocializmussal. Sőt, a szocializmus győzelmei és a marxizmus előretörése nyomán hasonló jellegű tendenciák már egyes tőkés országok katolikus köreiben is jelentkeznek. Egyes baloldali katolikus körökben egyre élénkül az érdeklődés a marxizmus iránt. XXIII. János pápa békeenciklikájának a kommunistákkal kapcsolatos új álláspontja nemcsak okos politikai mérlegelés eredménye volt, hanem az említett vallásos körök törekvéseinek hatását tükrözte. Bár XXIII. János pápa álláspontja inkább a centrista neotomizmushoz kapcsolható, az egész folyamat a modernizmus előretörésének eredménye. Természetes, hogy létrejöttek e törekvéseknek megfelelő filozófiai áramlatok is.

A bevezetőben elmondottak alapján várható, hogy ezek az irányzatok két fő kérdés körül mozognak. A haladás és a társadalmi kérdések felé fordulás az egyik, a vallásnak a tudományokhoz való alkalmazása a másik központi kérdésük. Bár mindegyik áramlatban felvetődik mindkét probléma, valójában éppen az említett problémák alapján – mégis két fő modernista irányzat létezik. A teilhardizmusnál a tudományhoz való alkalmazkodás áll előtérben, a perszonalizmusnál pedig a társadalmi kérdések kerülnek középpontba. Ez a polaritás nem jelenti azt, hogy bármelyik irányzat elzárkózna a másik kérdés elől. Ám ebben is vannak különbségek. Annak, hogy éppen a teilhardizmus vívja ki magának mindinkább az első helyet a modernista áramlatok között, egyik oka éppen az, hogy – a maga módján – ez az irányzat biztosít helyet a társadalmi kérdések számára is.

A háború utáni katolikus irodalom legnagyobb eseményenek sokan P. Teilhard de Chardin[96] műveinek megjelenését tartják. Amióta 1955-ben egy párizsi kiadó megkezdte ezek kiadását, Teilhard nézetei korul egyre szélesedik a vita és a jezsuita páter népszerűsége egyre novekszik, elsősorban Franciaországban. A vita hullámai hozzánk is elértek – a Világosság[97] és a katolikus Vigilia[98] tobb cikket szentelt Teilhard-nak. Természetesen a vita

[96] Pierre Teilhard de Chardin 1881. május 1-én született az Auvergne-i Sarcenat-ban (Franciaorszagban). Anyja Voltaire egyenes leszarmazottja volt. 1899-ben belép a jezsuita rendbe. Teológiai tanulmanyai mellett nagy érdeklődessel foglalkozik természettudományokkal, főleg geológiaval Mar az első világháború előtt részt vesz kulonbozó asatásokban, így a hirhedtté valt plitdowni hamisítványok kiasasánal. 1918-ban pappá szentelik, ekkor mar ismert tudós. 1922-től Párizsban tanít az Institut Catholique-ban, de rendje hamarosan eltiltja ettől. 1923-tol kezdődően számos expedicioban vesz részt Európában, Ázsiában, Afrikaban. 1928-ban tagja annak az expedicionak, amely Peking mellett a sinantropus ősemberi csontjait fedezi fel. 1940-ig Kinaban él, mint a pekingi kormany geológiai tanácsadója, gyakorlatilag félszaműzetésben. Az egyhaz a háború utan sem engedi meg, hogy Franciaorszagban telepedjék le, s így New Yorkba koltozik. 1955. április 10-én New Yorkban halt meg

Műveit az egyház nem engedte meg kinyomtatni, életében csak sokszorosítva terjesztették. Halála után adták ki őket, ugyancsak az egyház negatív magatartása ellenére, eddig nyolc kotetben: I. Le Phénomene humain (Az emberi jelenség); II. L'Apparition de l'homme (Az ember megjelenése); III. La Vision du Passé (A mult látomasa); IV. Le Milieu divin (Az isteni kornyezet); V. L'avenir de l'homme (Az ember jovője), VI. L'énergie humaine (Az emberi energia), VII. L'activation de l'énergie (Az energia aktivizalasa), VIII. La place de l'homme dans la nature (Az ember helye a termeszetben).

[97] *Világosság* · 1961/6: *W. Hollotscher.* Teilhard de Chardin az „eretnek". 1962/6: *J. A. Levada:* Viták a „Teilhard-jelenség" korul (A szovjet Voproszi Filoszofii 1962/1 szamaból átveve)

[98] *Vigilia:* 1961. dec.: *Mihelics Vid* · (Eszmék és tények). Teilhard de Chardin ugy. 1962. apr : *Mihelics Vid* · (Eszmek es tények). Teilhard de Chardin jelentősege a metafizikaban es a teológiaban. 1962. máj.: *Mihelics Vid:* (Eszmek és tények). Az erkolcsi megiteles elvei Teilhard de Chardin tanitasaban. 1963. márc. *Kecskés Pal:* Teilhard Világszemlelete. Az *Új Emberben* pedig 1962. dec. 23 *Ronay Gyorgy* · Egy tudós peldaja – Teilhard de Chardin Kisebb irasok az 1963. febr. 3, maj 12. és majus 19. szamokban stb.

Franciaországban a legélénkebb, bár Teilhard műveit már több nyelvre lefordították.

A franciaországi vita érdekes vonása, hogy egyetlen Teilhard-ral foglalkozó szerző se fordul vele mereven és élesen szembe. Mindannyian pozitív értelemben foglalkoznak felfogásával, természetesen nem kritika – mégpedig gyakran alapos kritika – nélkül. Ez jellemzi mind a katolikus szerzőket (Cuénot[99], Tresmontant[100]), mind a racionalistákat (Kahane[101]), de a marxistákat is (Garaudy[102]). Ezek a szerzők objektív szellemben igyekeznek Teilhard nézeteivel foglalkozni, tanítását értelmezni és csak egyes egyházi szerzők kísérlik meg Teilhard nézeteinek „megkozmetikázását" (pl. Daniélou jezsuita páter[103]). Végül alapvetően és élesen csak a hivatalos egyház ítélte el és fordult szembe vele és filozófiájával.[104]

Ez a sajátos helyzet első pillanatra meglepőnek tűnik. De csak addig, amíg az ember nem ismerkedik meg közelebbről Teilhard koncepciójával.

Teilhard fenomenológiája

Teilhard fő művének *Az emberi jelenség* (Le Phénomène humain) címet adta. Nem véletlenül használja a Phénomène terminust, hiszen ő módszerét is fenomenológiainak nevezi. Mit jelent nála a fenomenológiai módszer? Említett művét nem tartja „metafizikai"[105] műnek, még kevésbé valamilyen formájú teoló-

[99] *Cl. Cuénot:* Pierre Chardin. Párizs 1958.

[100] *Cl. Trésmontant:* Introduction à la pensée du Pierre Teilhard de Chardin. Párizs 1956.

[101] *E. Kahane:* Teilhard de Chardin. Párizs 1960.

[102] *R. Garaudy:* Perspectives de l'homme. Párizs 1960.

[103] *J. Daniélou:* Teilhard de Chardin jelentősége. Idézi Mihelics Vid. *Vigilia* 1962. ápr. 219. old.

[104] Mind abban, hogy írásait életében nem engedte megjelentetni, őt eltiltotta a filozófiával való foglalkozástól, száműzte Európából, mind pedig éles, burkolt és nyílt kritikákban (a Humani Generis enciklika részben ellene szól, a Szent Officium monituma 1962-ben stb.).

[105] A metafizika itt a szó régebbi értelmében szerepel, tehát nem módszertan, hanem filozófiai diszciplínát jelent.

giai kísérletnek, hanem kizárólag „tudományos emlékiratnak".[106] Nem akar mást adni, csak a jelenséget, de a teljes jelenséget. „*Semmi mást,* mint a jelenséget... Ne keressen tehát senki ezeken a lapokon *magyarázatot,* csupán *Bevezetést a Világ magyarázatához.*"[107] Teilhard-nál a valóság a kiindulópont, és ő csupán a valóság megfigyelésére, a valóságra vonatkozó ismeretekre akar támaszkodni. Így az elsőbbség nála mindenképpen a tudományé, erre épül egész koncepciója. Ezt a valósághoz való ragaszkodást jelzi ő a fenomenológiával is, ám ez a fenomenológiának csak egyik oldala. A másikat így jellemzi: „Nincsen puszta tény, hanem minden tapasztalatot, bármilyen objektívnek tűnjék is, átfog a hipotézisek rendszere attól a pillanattól kezdve, ahogy a tudós azt megfogalmazni próbálja."[108] És ennek a jellegnek akkor, amikor az egészről próbál képet nyújtani, majdnem uralkodóvá kell válnia. Tehát Teilhard felfogásában is megnyilvánulnak a tényeket átölelő interpretáció elvi kérdései. Ezek azonban a tények elismerését nem akadályozzák. Továbbá a szó régi értelmében vett metafizikával szemben Teilhard bizonyos határozott ellenszenvet érez. Ebben egyesek, például Cuénot, bizonyos rokonvonásokat vélnek látni a neopozitivizmussal. Teilhard ilyen magatartásának alapja az, hogy ő tiltakozik a metafizika antidialektikus szemlélete ellen.

De Teilhard-nál végül is a valóság a kiindulópont, s ezt az alábbi idézettel támasztjuk alá: „Ha valamely belső átfordulás eredményeként, egymás után elveszteném a hitem Krisztusban, a hitem a személyes Istenben, hitem a Szellemben, úgy tűnik nekem, hogy legyőzhetetlenül tovább *hinnék a Világban.* A Világ (a Világ értéke, csalhatatlansága és jósága) ez végső elemzésben az első, az utolsó és az egyetlen dolog, amelyben hiszek. Ez a hit az, amelynek, érzem, halálom pillanatában minden kételyen túl átadom magam."[109]

Teilhard módszerét nem jellemeztük teljességében, ha csak a

[106] (A Teilhard műveiből vett idézeteket az 1955-től Párizsban megjelent Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin I–VIII-ig szerint közöljük.) I. köt. 21. old.

[107] Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin. I. köt. 21. old.

[108] Uo. 22. old.

[109] Comment je crois. Peking 1934. (Lásd *Kahane:* I. m. 68. old.)

fenomenológiai vonatkozását emeltük ki. Úgyanis, ha módszerről beszélünk, akkor lényeges, hogy az említett, inkább ismeretelméleti vonatkozás mellett valójában milyen módon közeledik a valóság vizsgálatához. Természetesen itt a módszer kérdése egyúttal az ontológia kérdésévé is válik, mert itt az is lényeges, milyennek látja ő a valóságot.

Az evolucionizmus

Teilhard mindenekelőtt biológus és paleontológus. Tudományos munkássága során főképpen az ember megjelenésével foglalkozott. Meg lehet-e azonban ezt a kérdést ma másképpen közelíteni, mint a fejlődéselmélet alapján? Ha Teilhard tényleg a valóságból indul ki és becsületes tudós, akkor ezen az alapon kell állnia. És Teilhard tényleg lelkes híve az evolúcióelméletnek. Leszögezi, hogy a biológiában ez az elmélet már régóta nem hipotézis, és nem is vita tárgya a tudósok között. Ma legfeljebb a fejlődés módjai fölött lehet vitatkozni. De az evolucionizmus, a fejlődéselmélet szerinte minden tudományos nézet alapja. Ez a koncepció nemcsak a biológiát hódította meg, hanem a többi tudományt is. „Igazán vakok, akik nem látják egy irányzat szélességét, amelynek köre végtelenül meghaladta a Természettudományokat és fokozatosan meghódította és elborította körülöttük a kémiát, a fizikát, a szociológiát, sőt még a matematikát és a vallások történetét is."[110] Minden tudományban a fejlődés kutatása kerül előtérbe. A fejlődés szerinte „minden anyagi valóság közös struktúrája, vagy korrelatíve, érzékenységünk egyetemes formája. Ugy tűnik, nem is lehet mást tenni, mint a lét törvényeként elfogadni, nem törődve azzal, hogy tetszik nekünk, vagy zavar bennünket."[111] Máshol pedig: „Az anyag legtávolabbi formáitól kezdve születési[112] állapotban levőnek mutatkozik nekünk."[113] Vagyis bárhol és bármilyen állapotban tegyük is vizs-

[110] Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin. I. köt. 242. old.
[111] Uo. III. köt. 185. old.
[112] De genèse.
[113] Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin I. köt. 44. old.

gálatunk tárgyává, mozgásban levőnek találjuk. Minthogy a mozgás és a fejlődés egyetemes léttörvény, a valóságról csak úgy lehet helyes képet alkotni, ha ezt nem hagyjuk figyelmen kívül. Mint léttörvény, egyúttal gondolkodásunk törvénye is, és mint ilyen, a tudományos kutatás törvényévé válik.

A biológiai evolucionizmus így a valóság mozgásában való szemléletévé szélesedik, és Teilhard spontán dialektikus szemléletének alapjává válik.

A fejlődés menetéről, módjairól Teilhard hasonlóan határozott nézeteket vall, mint a mozgás kérdéséről. Dialektikus szemlélete főképpen itt bontakozik ki. Teilhard kutatásai, minthogy az ember megjelenésére vonatkoznak, a fejlődés egy kritikus pontjára irányultak. Nem meglepő tehát, ha a fejlődésről vallott nézeteiben éppen az a leglényegesebb, hogy észreveszi a kritikus pontokat. Szerinte a fejlődést nem lehet pusztán folytonos növekedésnek felfogni, ugyanakkor viszont nem beszélhetünk előzmények nélküli ugrásokról sem. Éppen az a jellemző, hogy hosszas előkészítő szakaszok után kritikus csomópontok alakulnak ki. Így a fejlődés végül is lépcsőzetesen megy végbe. E kritikus pontokra vonatkozóan idézzük őt magát: „Kritikus pontok, állapotváltozások, lépcsőfokok az emelkedőn – mindenféle ugrások a kifejlődés *folyamatában:* az *egyetlen* mód a jövőben, de egy *igaz* módszer ugyanakkor a Tudomány számára, hogy felfogjon és meglepjen »egy első pillanatot«.[114] Ezeknek az ugrásoknak az előkészítő szakaszára vonatkozóan: „Ha egy nagyság eléggé megnőtt minden területen, hirtelen arculatot, állapotot vagy természetet változtat."[115] Így a fejlődésben az új „nem teljes kezdet, hanem átalakulás."[116] Az ugrás határozottan mennyiségi alapokra vezethető vissza: „Kétségtelen, hogy bizonyos minőségek *már abból a tényből eredően, hogy egy anyagi szintézishez vannak kötve,* nem jelentkezhetnek csak bizonyos mennyiségek alapján. A magasabbrendű lelkiségek fizikailag nagy agyvelőt kívánnak."[117] Ezt Teilhard az emberi gondolkodás megjelenésével kapcsolatban mondta. (Az utóbbi idézetet most csak a mozgás

[114] Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin I. köt. 78. old.
[115] Uo.
[116] Uo. 90. old.
[117] Uo. 168. old.

mechanizmusa szempontjából vizsgáljuk, a mozgás és anyag viszonyának és magának az anyagnak problematikája szempontjából erre az idézetre később még utalunk.) Tehát így alakulnak ki a lépcsőfokok, és a fejlődés egyaránt folytonosságra és ugrásra épül. Továbbá az új lépcsőfokokon új tendenciák és törvényszerűségek jelentkeznek, amelyek az előző fokon nem játszottak szerepet, hanem legfeljebb rejtetten vagy másodlagosan, csírák formájában léteztek. Ugyanakkor magának a fejlődés egész menetének megvannak a maga átfogó törvényszerűségei. A fejlődés menetével kapcsolatosan továbbá még felmerült a fejlődés rugójának, valamint a fejlődés értelmének kérdése is. Hogy mindezeket tisztázzuk, vessünk egy rövid pillantást arra a képre, amit Teilhard a fejlődésről rajzol.

A múlt

Említettük a lépcsőfokok szerepét a fejlődésben. Konkrétan vizsgálva: az első lépcsőfokot az élettelen anyag világa képezi, a másodikat az élet, a harmadik pedig az ember megjelenésével kezdődik. Ezek a lépcsőfokok egymásból fejlődnek ki, és a végső pont, ameddig kutatásainkban visszamehetünk, az élettelen anyag világa. Tehát a fejlődés tárgyalását Teilhard az anyagból kiindulva kezdi. Az anyag eredetének kérdését fel sem veti, mert ezt tudományos síkon nem tehetné meg, így azután az egész fejlődésnek az anyag lett az alapja. Továbbá következik ebből, hogy így az élet megjelenése is természetes jelenség. Az élet az élettelen anyagból jön létre, mégpedig a nagy fehérjemolekulák kialakulása útján. Az élet olyan jelenség, amit – vallja Teilhard de Chardin – egy adott pillanatban maga az ember is elő fog tudni mesterségesen, laboratóriumban állítani. A két lépcsőfok közötti összekapcsolás egyik lényeges eleme pedig az anyagiság. Ezt a képet Teilhard így foglalja össze: „De nem pont ennyire igaz őket [a sejteket] olyannak tekinteni, mint ami az anyag egy *másik állapotát* képviseli: ... az anyag egy új típusának, a Világegyetem egy új lépcsőfokának?"[118] A következő lépcsőfok, az

[118] Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin I. köt. 89. old.

ember megjelenése, szintén természetes folyamat. Ennek során alakul át az állati tudás az ember önmagára vonatkozó tudásává, vagyis öntudattá. Hogy ez létrejöhessen, ahhoz anyagi feltételekre is szükség volt. Elsősorban az volt lényeges, hogy az antropoida két lábra állt, hogy keze fogószerszámmá alakult és mentesítette a száját a fogószerszám szerepe alól. A koponya kiszabadult azoknak az izomkötegeknek a bilincséből, amelyekre a fogószájnak szüksége volt. Világos, hogy Teilhard itt elsősorban a *biológiai* tényezőket veszi sorra. De menjünk tovább. Teilhard szerint az ember kezdettől fogva nagyobb tömegben jelent meg a földön, vagyis nem egy emberré vált pár formájában. Végül pedig Teilhard nemcsak azt emeli ki, ami új, hanem a folytonosságot is. Ebben az esetben az agyvelő fokozatos kialakulására és fejlődésére utal. Ami most már e fejlődés általános sajátosságát illeti, abban Teilhard szerint a mind bonyolultabb lények kialakulását kell látni. Ez a bonyolultabbá válás törvényszerűség, amely minden fokon jellemző az atomtól az emberig. Az egyszerűből kialakulnak a bonyolultabb atomok, majd a molekulák, a bonyolult fehérjemolekulák, azután az élősejt, a többsejtűek, az agyvelővel bíró lények, végül az ember.

A fizikai világban azonban, fejtegeti, a bonyolultabbá válás nem az egyetlen általános törvényszerűség, tendencia. Létezik emellett egy másik, ezzel ellentétes is, amely a leépülés felé hat. Ez a hatás az entrópia törvénynek felel meg. Tehát van egy hatás, amely mind bizonytalanabb és valószínűtlenebb felépítésű dolgok létrehozását eredményezi és van egy, amely a stabilabb és valószínűbb felépítésű dolgok irányába hat. E kettő egymáshoz való viszonya most már a fejlődés rugójának kérdéséhez vezet el bennünket.

A fejlődés rugója

Az emberi jelenség című művében Teilhard erre vonatkozóan kifejti, hogy a dolgok fizikai vizsgálata csak az egyik oldalt tárja fel, mégpedig a külsőt. Van azonban egy másik is, a belső. Ennek a megkülönböztetésnek megfelelően kétféle energiát is feltételez. Az egyiket tangenciálisnak, a másikat radiálisnak ne-

vezi. Az, amit a fizika elemez és amit ez ért energián, az valójában csak a tangenciális energia. Lényegében ez hat az entrópia irányában. A másik fajtájú energia, amely a belsőnek felel meg – a radiális energia, s ez a dolgok komplexebbé válásának irányában mozgat. Az egész fejlődés rugója szerinte a belsődleges, a radiális energia. A két energia viszonyával kapcsolatban idézzük a következőket: „Az élők Természettörténete *külsődlegesen* egy nagy idegrendszer fokozatos kialakítását mutatja" és ez „*belsődlegesen* megfelel az egész föld méretével azonos szellemi állapot kialakulásának."[119] Eszerint tehát a belsődleges a szellemivel kapcsolódik össze. Így az egész fejlődés alapvetően a fokozódó szellemiesedés irányában hat, és ugyanakkor a szellemi a fejlődés alapja. Nála azonban nincsen arról szó, mintha a kétféle energia közül az egyik anyagi, a másik szellemi lenne. A kétféle energiát szoros egységben látja és azt mondja, hogy azok éppen úgy nem választhatók szét, mint a belső és a külső. Szerinte a szellem és az anyag szintén elválaszthatatlan egymástól. Tény viszont, hogy ezen belül minden energiát alapjában véve szelleminek tekint. A tangenciális ennek egyik megjelenési formája csupán.

Az említett szoros összekapcsolódás alapján az evolúció menetét mintegy két gyújtópont határozza meg: „Egy anyagi szerveződési gyújtópont és egy pszichikai centrálódási gyújtópont."[120]

Teilhard-nak ez a felfogása különösen az energia vonatkozásában több nehézségbe ütközik. Az egyik, hogy ha ez így van, akkor, minthogy a fejlődés során a szellemiség nő, nőnie kell a szellemi energiának is. „Ebben az esetben alapjában véve a fejlődés nem lenne más, mint ennek a »pszichikai« vagy »radiális« energiának a folytonos növekedése."[121] „Ez egyenesen ellentmondani látszik az energia megmaradási elvének."[122]

A másik nehézség, hogy így végül valamilyen homályos, misztikus hatóerőhöz jut önkéntelenül is el: „A Világ »impetus«-ának ... nem lehet más végső forrása ... mint valamely belső mozgási elv."[123]

[119] Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin I. köt. 159. old.
[120] Uo. 57. old. (Jegyzet).
[121] Uo. 155. old.
[122] Uo. 63. old.
[123] Uo. 162. old.

Teilhard maga is érezte ezeket a nehézségeket, és számot vetve velük, idővel eltávolodott a vázolt energia-elmélettől. Első megoldási kísérlete az volt, hogy a kétféle energiát az entrópiával, illetve az élettel helyettesítette. „Energetikai szempontból véve végül is minden úgy történik, mint ha a Mindenség nemcsak egy tengely mentén mozogna, hanem két *összehangolt* tengely mentén: az egyik (Entrópia) a mind nagyobb valószínűségé, a másik (Élet) mind nagyobb komplexitásé."[124] Ez sem elégítette ki és egy másik megoldási kísérlet az volt, hogy a világnak két gravitációs centrumot tulajdonított, amely közül az egyik az inercia, a másik a bonyolulttá válás felé hatna. Gondolt arra is, hogy a két energetikai törvény mellé (az energia megmaradása és az entrópia) egy harmadikat kellene felvenni, az energia reflexiójáét. Végül pedig a kibernetika eredményeiben remélt kiutat találni felfogásának belső ellentmondásaiból. Egy levelében azt írta, hogy a kibernetikában remél „valamelyes fényt találni a körülöttünk levő Világban ható »rendeződési erők« mechanizmusára s természetére vonatkozóan."[125] Abban azonban minden megoldási kísérlete egységes volt, hogy az energiát valamilyen módon és formában szelleminek tekinti. Ha végigtekintünk a fenti kísérleteken, világossá válik, hogy az említett problémára nem tudott megoldást találni. Ezen azonban nem lehet csodálkozni, mert ha a szellemet teszi meg az anyagot mozgató rugónak, akkor ezzel a szellem és az anyag viszonyát bizonyos értelemben feje tetejére állítja. Eltűnik az egyetlen alap, amire támaszkodva a szellemet magát meg lehetne magyarázni. (Ez a magyarázat a materializmus magyarázata lenne és éppen ezt szeretné Teilhard elkerülni. Az egész energiaelmélet végül is kísérlet arra, hogy a szellemet ne kelljen az anyagból magyaráznia.) Teilhard végül is az anyag mozgását, a fejlődés okát sem tudja megmagyarázni. Az idealizmusra támaszkodva nem is találhat tudományosan helytálló magyarázatot az említett kérdések bármelyikére. Tehát itt a valóságra épülő és az idealista szemlélet közötti ellentmondás bukkan elő.

Mielőtt elemzésünkben továbbhaladnánk, utalni kell arra, hogy

[124] Idézi *Cuénot:* I. m. 429. old. (La reflexion de l'énergie című műből.)
[125] 1952. febr. 29-i levélből idézi Cuénot. I. m. 430. old.

Teilhard-nál az energia és az anyag, az anyag és a szellem szétválasztása nem egészen határozott. Ugyanis inkább arról van szó, hogy ő a szellemet „a legáltalánosabban értve" az anyag minden formájába belevetíti. Belevetíti az atomi világba is, kifejtve, hogy ha a különböző lépcsőfokokon a szellem minőségileg új formájában jelenik is meg, a szelleminek magának mégis van bizonyos kontinuitása. Ennek a kontinuitásnak a fenntarthatósága érdekében mondja, hogy „Az »öntudat« terminusát a legáltalánosabb értelemben fogom fel, hogy mindenféle pszichizmust jelezzek vele."[126] Ennek megfelelően beszél azután az atomi világban pszichizmusról. Ugyanakkor azonban megállapítja azt is, hogy az alacsonyabb fokon „a spontán szellemi . . . a szomatikus aureolája."[127] Csak később jelenik meg, mint lényeges része a jelenségnek. Csak később kerül előtérbe a szellemi.

A felvetődött kérdéssel kapcsolatosan meg kell jegyezni, hogy a szellemi megjelenését tényleg nem lehet előzménynélkülinek tekinteni. Előzményei az élettelen anyagban meglevő tulajdonságokig vezethetők vissza, persze csak ha a minőségi különbségeket elég élesen megkülönböztetjük egymástól. Ez az elég éles megkülönböztetés jelenti azt, hogy ezeket az előzményeket nem tekinthetjük szelleminek. Viszont itt az anyag különböző mozgásformáiról, de minden esetben mozgásformáiról van szó. Az anyagi világban mutatkozó kölcsönhatásban meg lehet találni azt az alapot, amire majd a szellemi felépül. Ez azonban más, mint amiről Teilhard beszél. Nála végül is, bármennyire hangsúlyozza is a lépcsőfokokat, mégis elmosódnak a minőségi különbségek, és minőségi egység jön létre a szellemi és az anyagnak nem szellemi kapcsolódású mozgásformái között.

A fejlődés iránya és értelme

Miután vázoltuk Teilhard-nak a fejlődés rugóira vonatkozó elméletét, meg kell vizsgálnunk az irány kérdését, mert elméletében ez is igen lényeges.

Az ő felfogásában az egész világmindenség egy egységes fej-

[126] Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin I. köt. 53. old. (Jegyzet).
[127] Uo. 194. old.

lődés. „A Világmindenség már nem egy rendszer, hanem egy folyamat. A kozmosz kozmogenezissé alakult át."[128] Ez a nagy fejlődés egységes irányú és az említett lépcsőfokok éppen ezt az irányt fejezik ki. A fejlődésnek szerinte határozott tengelye van, amelynek mentén az ember halad és csúcsán az ember áll. Így az ember nála újra a világmindenség középpontjába kerül. Ez az ember továbbá nem más, mint éppen az öntudatra ébredő fejlődés. Az ember így a világmindenség megvalósulásának aktív részesévé, sőt a világmindenség ügyének letéteményesévé változott. A világmindenség értelme eszerint az emberben csúcsosodik ki. Az ember pusztulásával – Teilhard szerint – a világmindenség és maga a teremtés is elvesztené értelmét. Ezért ez nem következhet be. És ebből ered Teilhard hatalmas optimizmusa, amellyel az emberiség jövője elé tekint, és amelynek alapján szembefordul a mai polgári, sőt a vallási pesszimizmussal is.

A fentiek szerves része Teilhard-nak az a megállapítása, hogy az egész világ múltja lényegében az ember létrehozását szolgálta.

Az elmondottakból kiderül, hogy Teilhard evolúciós elmélete alapjában véve teleologikus jellegű. Természetesen ez nem azt jelenti, hogy a gondviselés eszméjére épülő világot csodás összhangnak látná. Teilhard evolucionista, de nála a fejlődésnek célja van, amely felé halad, és ezt a célt szolgálja az egész fejlődés.

A teleológiának az evolúcióval való ilyen összekapcsolása azonban mindjárt elárulja gyengeségeit, mert ha mindent így, egy tengely mentén akar elhelyezni, akkor számtalan tényt, számtalan élőlényt nem tud hová tenni. Ezeket egyszerűen mellőznie kell. Ennek megfelelően nem foglalkozik sem a növényvilággal, sem a végtelenül kicsiny lényekkel. Tény tehát, hogy a teleologikus szemlélet ezen a ponton megtöri a tudós koncepciójának egységét.

És itt meg kell egy pillanatra állnunk. A fenti és még számos példa bizonyítja, hogy még e földi viszonylatban is baj van a teilhard-i elmélettel, főképpen pedig a teleologikus szemlélettel. Ha pedig még tágabban tekintjük a kérdést, akkor az említett elmélet tarthatatlansága még nyilvánvalóbb. A világmindenséget – bármennyire igaz is az egyetemes összefüggés – mégsem lehet

[128] Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin V. köt. 341. old.

egységes fejlődési folyamatnak tekinteni. A világmindenség egészére vonatkozóan fejlődésről beszélni nem lehet. Fejlődés csak a világmindenség részeit képező dialektikus egységeken belül történhet. Ez összefügg azzal, hogy a világmindenség nem képez zárt rendszert. Ezzel szemben Teilhard teleologikus koncepciója elválaszthatatlan attól, hogy a világot zárt rendszerként fogjuk fel, és attól, hogy a világot egységes, egyszeri fejlődési folyamatként értelmezzük. A teilhard-i teleológia szükségképpen feleslegessé teszi a Naprendszeren túli egész világot. Ám ez a világ létezik, s ma egyre jobban feltárul a tudomány előtt. Viszont a teilhard-i teleológiában nincs hely ilyen „fölösleges" világ számára. Tehát Teilhard teleológiája olyan elmélet, amely éles ellentétben áll a tudomány által feltárt tényekkel, ezért mindenképpen el kell vetnünk. És mindazok a mankók, amelyekre Teilhard támaszkodik, mint a „találékonysági képesség", a legegyszerűbb vizsgálat során is teljesen üres fogalmaknak bizonyulnak. Tehát a teleológia ellen és az ennek alapján kialakított evolúció-elmélet ellen számos érvet lehet felsorakoztatni. Nem tud mit kezdeni például a kihalt állatfajok egész sorával sem. Továbbá maga Teilhard is el kell ismerje, hogy van az evolúciónak egy egész korszaka, amikor a véletlené a döntő szerep. Ez pedig összeegyeztethetetlen a teleológiai szemlélettel. A teleológiát számos tény és érv cáfolja, ugyanakkor mellette nem lehet egyetlen tudományos érvet vagy tényt felhozni. Maga Teilhard se tud ilyet mondani.

A teleológia azonban a teilhard-i építmény alapköve. Ezért ha a teleológiát cáfoljuk, végül is kihúzzuk az alapot Teilhard-nak a jövőről szóló elmélete alól.

Észre kell vennünk, hogy a célra épülő optimizmusa is igen labilis talajon áll. Jellemző, hogy a jövő megvalósulását nem szükségszerűnek, hanem csalhatatlannak nevezi, és ez a megkülönböztetés utal arra, hogy itt valójában már nem a természettudomány, hanem a teológia talaján áll. Teilhard azért tartja lehetetlennek az ember esetleges bukását, mert mint mondottuk, ezzel értelmét vesztené a világmindenség. De ha más bolygón is létezhetnek emberek, akkor az egyik bolygón élő emberek esetleges pusztulása csak egy kísérlet sikertelenségét jelenti és nem a teremtés összeomlását. Már pedig annak a lehetőségét,

hogy máshol is léteznek az emberhez hasonló lények, Teilhard a tudós nem tudja tagadni. S ez újra olyan tény, amely a teleologikus elméletét cáfolja.

A jelen

Az eddigiek során a teilhard-i evolúciós képnek még csak egyik dimenzióját vázoltuk fel. Azt, amelyik a múltba mutat. A múltbeli fejlődés végpontján az emberiség jelenéhez érkezünk el. Most ezt kell szemügyre vennünk, de ennek érdekében még egyszer vissza kell pillantanunk. Teilhard az evolúciót vizsgálva kifejti, hogy az egyes lépcsőfokoknak megfelelően különböző szférák alakultak ki a Földön. Így az élet kialakulásával jött létre a Bioszféra, amelyben az élő szervezetek összessége egységes élettakarót alkot. Ez maga is hasonlít egy szervezethez. Hasonló folyamat játszódik le az ember megjelenésével, pontosabban elterjedésével. Létrejön – véli – egy új szféra és egy új takaró rétege borítja be a Földet. Ez a takaró a szellem szférája, vagyis amint ő mondja, a Nooszféra. Az emberiség mind intenzívebb szellemi élete, az emberek mind nagyobb száma, az emberi lét mind összefüggőbb volta, a gazdasági és kulturális fejlődés odavezet, hogy az emberiség mind szorosabb egységbe kerül. Ennek eredményeképpen kialakul az emberiség egységes szelleme is. Ez a kialakult egységes szellem képezi a Föld szellemtakaróját, eszmetakaróját, a Nooszférát. Ha most ezt hozzákapcsoljuk az eddigiekhez, eljutunk Teilhard-nak ahhoz a tételéhez, amely szerint az egész eddigi evolúció eredményének a Nooszféra tekinthető, aminek érdekében minden eddigi történt. A Nooszférában a komplexszé válásnak megfelelően maga az emberi szellem válik összetetté. És bizonyos értelemben ez a szféra is egy egységes élő szervezethez hasonlítható.

Teilhard szerint ez az emberré válás és az emberi élet lényege. Továbbá az emberek kapcsolata is ebben valósul meg, illetve ezt alkotja. Ami azt is jelenti, hogy Teilhard-nál a Nooszféra a társadalmi valóságot helyettesíti. A valóságban a társadalom fogja össze az embereket, Teilhard-nál a Nooszféra. Nála a Nooszféra törvényei határozzák meg az emberi fejlődést. A Nooszféra tör-

vényei azonban a szellem törvényei, továbbá a Nooszféra elsőbbsége a szellemi elsőbbségét jelenti, és így ezen a ponton szélesen kibontakozik idealizmusa. Ugyanakkor azonban Teilhard azt vallja, hogy a Nooszférát kormányzó törvények biológiai jellegű törvények is, illetve hasonlóak a biológia törvényeihez. Ezzel szeretne Teilhard az idealizmus ellen védekezni, valójában azonban csak a társadalom biologisztikus felfogásához jut el. Teilhard emberképét végül is ez a biologizmus jellemzi, és ennek illusztrálására idézzük egyik leveléből: „El kellene határoznunk nyílt elismerését annak, hogy a »társadalmi« és a »kulturális« a fejlődés biológiai folytatódásai.[129] *Az emberi jelenség*ből: „Az intézmények és eszmék társadalmat alakító, egymást keresztező legyezőinek eredeténél tagadhatatlanul a mutáció bukkan újra fel."[130] És alá is húzza: „A Társadalmi Jelenség a Biológiai Jelenség kulminációja és nem gyengülése."[131]

Az emberi lét ilyen biologisztikus felfogása kétélű fegyver. Tiltakozás azellen, hogy az ember világát a kozmikus fejlődésből kiszakítsák és azellen, hogy elszakítsák az anyagi léttől. Ugyanakkor megtagadása annak a valóságos kapcsolatnak, amely az ember szellemi létét a társadalom törvényeinek megfelelően anyagi létéhez kapcsolja. Tehát Teilhard éppen az emberi történelem sajátos törvényeinek megismerése elől zárkózik el. Ez pedig azt jelenti, hogy az emberiség jelenére, és nyilván a jövőjére vonatkozó minden fejtegetése talajtalan. Teilhard korábban azt mondta, hogy minden új lépcsőfoknak új törvények felelnek meg, minden létszintet sajátos törvények kormányoznak. Itt azonban szembefordul ezzel a helyes megállapításával, amikor az emberi lét új lépcsőfokán az előző szint – biológiai – törvényszerűségeit véli érvényesülni, a sajátos új törvényszerűségeket pedig nem veszi észre. Ezek az új törvényszerűségek pedig éppen a társadalmi törvényszerűségek. Így valójában az embert kiszakítja a társadalmi létből, és felszabadítja annak törvényei alól. Ebből, felfogásán belül új ellentmondások is keletkeznek, amelyek végül is az előző szakaszokra vonatkozó evolucionista nézetei és az emberképe közötti ellentmondásban csúcsosodnak ki.

[129] 1952. dec. 23-i levél. Idézi *Cuénot*. I. m. 428. old. (Jegyzet.)
[130] Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin I. köt. 247. old.
[131] Uo.

Ebben a helyzetben nem történhet másként, minthogy Teilhard az emberiség további fejlődését nem tudja megfejteni, illetve itt felfogása elkerülhetetlenül és végérvényesen kisiklik.

Teilhard világosan látja, hogy az emberiség valamilyen kritikus pont felé közeledik. Valami új van születőben, valami forr. „Íme valójában egy új ciklus közeledte. A kőkorszak, amely alig ért véget, átadja a helyét ebben a pillanatban az ipar korszakának, az internacionálék korszakának és ugyanakkor a forradalmak és a sztrájk korszakának ... A Föld történetének hallatlanul érdekes korában vagyunk. Az embereknek, akik sohasem voltak ennyire tudatában egyedi és kollektív erejüknek, akik sohasem voltak ennyire áthatva az igazolhatatlan erő és a kompenzáció nélküli halál borzalma elleni visszatetszéstől mint ma, válaszolniok kell mielőtt a fejlődés szolgálatába állnak: az élet, amely azzá tett amik vagyunk, érdemes-e arra, hogy előrevigyük?"[132]

Minthogy a fejlődés a kollektivitás felé haladást jelent, természetes, hogy az emberiség is ebbe az irányba halad. És ő világosan látja, hogy a kialakuló kollektivitás nem lehet az egyéniség ellenére, hanem éppen az emberi egyéniség kiteljesedését kell nyújtania. Az egyéniség és a személyiség kiteljesedése nem az izolálódás, hanem az emberi közeledés és összefogás eredménye lehet csupán.

A fejlődésnek továbbá, Teilhard szerint, a szellemi síkján kell végbemennie és csak a Nooszférában mehet végbe.

A fejlődés Teilhard szerint nem végtelenül nyitott perspektívájú. Teleológikus szemléletéből nyilvánvalóan következik, hogy a mozgás sem lehet végtelen, hanem éppen a fejlődés végpontja felé kell haladnia. Ez a befejezés Teilhard szerint az egész evolúciójában megmutatkozó törvények szerint megy végbe: „Ha [a világ] belekezdett a műbe, be is tudja azt végezni, ugyanazokkal a módszerekkel és ugyanazzal a csalhatatlansággal, amellyel megkezdte."[133]

Biologizmusával kapcsolatban megállapíthatjuk, hogy az bi-

[132] Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin III. köt. 108. old.
[133] Uo. I. köt. 259. old.

zonyos vonatkozásban az egész fejlődésre kiterjedő panbiologizmus.

A jövővel kapcsolatban az elkövetkezendő kritikus ponton valami olyan újnak kell létrejönnie, amely túlmutat az emberiségen. Ez az életnek egy magasabb – az emberi életen túl és felette álló – szintje lesz, amelyet szuperéletnek[134] nevez. Ennek létrejötte valami hatalmas szellemi-biológiai átalakulás, megaszintézis. A fejlődés a szellemi élet, a szellemi energiák koncentrációja felé hat, és a modern ember szellemi fölöslegei összefonódnak, telítve a szellemi lét szintjét. A szellem kollektivizálódása olyan mértékű lesz, hogy a Nooszféra önálló lényhez hasonlóan fog élni, és végül elszakítja az anyaghoz fűződő szálakat. Az említett haladásnak Teilhard szerint két konkrét feltétele is van. Az egyik a tudomány fejlődése, amelynek során kialakul az emberiség egységes tudománya. Ekkor a tudomány válik az emberi élet központi kérdésévé, az a tudomány, amely végül is az emberi lét minden formája, a biológiai törvények hatása fölött is úrrá vált. A tudománynak ezenkívül ki kell békülnie a vallással, mert a vallás uralkodóvá válása a másik feltétel. Pontosabban itt a vallás emberszeretetére gondol, mert szerinte csak ez utóbbi képes arra, hogy az emberi kollektivitást úgy fűzze a legszorosabbra, hogy az ne váljék az egyéniség börtönévé, hanem annak kiteljesítője legyen. A szeretet azonban csak akkor tud hatni, ha valamilyen konkrétumra és nem elvont dologra irányul. Itt pedig megengedhetetlen logikai törés következik, mert Teilhard szerint az emberiség egészét összefűző szeretet is csak akkor lehet hatásos, ha személyhez kapcsolódik. Ez a személyes és egyedi pedig Istent jelenti. Tehát Teilhard eljut oda, hogy az általa vázolt fejlődést egyedül az isten iránti szeretet valósíthatja meg.

A Nooszféra fejlődése továbbá, mint mondottuk, a kollektivizálódás felé halad, olyan kollektivizálódás felé, amely szerinte központosulást is jelent: „A Nooszféra és még általánosabban a világ nemcsak egy zárt egységet képez, de *központosított* egységet is. Mivel magába foglalja és létrehozza a Tudatot, a Tér-Idő szükségképpen *konvergens természetű*. Következésképpen mérhe-

[134] Survie.

tetlen folyamai a megfelelő irányban követve, valahol elöl egy pontban egymásba kell fussanak – nevezzük ezt a pontot *Omegának* –, amely fuzionálja és önmagukba teljességgel beolvasztja őket. Bármilyen óriási is legyen a világ szférája, nem létezik és nem fogható fel végül is másképpen, mint abban az irányban, amelyben (legyen az az Időn és Téren túl) a sugarai egyesülnek."[135] A fejlődés tehát az egy pontban való egyesülés felé halad, és ez a pont „az evolúció felső Pólusa".[136] Ez az Omega ugyanakkor azonos istennel, illetve isten mögötte áll, mint személyiség.

A vázolt fejlődési folyamatot Teilhard „biológiailag szükségszerű"-nek[137] nevezi.

Nem kétséges, hogy ha a valóságos emberi létet bármelyik oldaláról – akár a biológiairól – vizsgáljuk is, Teilhard perspektívája teljesen megalapozatlannak tűnik. Mégis mivel próbálja meg Teilhard elméletét bizonyítani? Szerinte ahhoz, hogy az Omega-pont a maga koncentráló hatását érvényesíthesse, nem lehet pusztán egy jövőbeli, elképzelt pont, hanem jelenleg is léteznie és hatnia kell. „Az Omega sohasem tudná akárcsak az emberi vonások és taszítások játékát se kiegyensúlyozni, ha nem hatna az erőegyenlőség alapján, vagyis nem hatna ugyanolyan közelségből."[138] Ha az Omega jelenleg is hat, akkor ennek a hatásnak érzékelhetőnek kell lennie. Ez az érzékelhető nyom válik egész elméletének bizonyítékává. Hol találja meg ezt Teilhard? A kereszténységben. „Nem éppen a Világ csúcsán álló Omega pontnak a konfirmálására vártunk ellenpróbát? ... A Társadalmi jelenség szívében felbukkanó Keresztény jelenség, vajon nem éppen ez?"[139] Hogy bizonyításának értékét megérthessük és ugyanakkor fény derüljön arra is, hogy mire támaszkodik Teilhard egész elmélete, nézzük meg Omega elméletének eredetét. Ezt a valóságban nyilvánvalóan nem találhatjuk meg. Honnan ered akkor? Nos, éppen a keresztény tanokból, amit Teilhard be is vall. „Isten, a Centru-

[135] Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin I. köt. 288. old.
[136] Uo. 289. old.
[137] Uo. 295. old. Ezen belül az egyének s a népek szintézisét is így jellemzi!
[138] Uo. 299. old.
[139] Uo. 332. old.

mok centruma. Ebben a végső vízióban csúcsosodik ki a keresztény dogma. – Ez pontosan és olyan jól az Omega-pont, hogy kétségen kívül sohasem mertem volna racionálisan megfogalmazni vagy feltételezni ez utóbbi hipotézisét, ha hivői öntudatomban nem találtam volna meg nemcsak spekulatív modelljét, hanem élő valóságát is."[140] Vagyis Teilhard egész elméletét a teológiából merítette. Ami most már a bizonyítás jellegét illeti, kiderül, hogy a dogma megléte a dogma tartalmának bizonyításává válik és így valójában ez egyáltalán nem felel meg a bizonyítás fogalmának.

Végül, hogy a teilhard-i koncepcióról teljes képet alkothassunk, meg kell még említeni az általa elképzelt fejlődés egy végső fázisának központi tényezőjét. Az élet létrejöttét Teilhard biogenezisnek nevezi, az emberi világét noogenezisnek. Láttuk, hogy az utolsó fázishoz szintén ugrás vezet. Ezt az ugrást is genezisnek nevezi, mégpedig krisztogenezisnek. A krisztogenezis azt jelenti, hogy az emberiség a Nooszféra fejlődése és elsősorban annak valási jellegű telítődése során Krisztussal azonosul. Az azonosulás eredményezi az anyaghoz fűződő szálak teljes elszakítását és az örök létbe való belépést. Teilhard kiindulópontja itt az az egyházi tétel, amely szerint az egyházban az emberek Krisztus misztikus testének részeseivé válnak. Ezt terjeszti ki Teilhard az egész emberiségre. Ugyanakkor a krisztogenezis azonosul Krisztusnak a biblia által ígért újra-földreszállásával, amely egyúttal az idők végezetét is jelenti. Teilhard koncepciójának megfelelően a krisztogenezis egyenlő azzal, hogy az ugrást az emberek maguk valósítják meg. Ez azzal áll összhangban, hogy szerinte az ember mint a fejlődés csúcsa, a fejlődés letéteményese is, és ennek következtében a teremtés részese és betetőzője. Amennyiben azonban a teremtés betetőzése az ember feladata, annyiban *szükség* van az emberre, vagyis ez a betetőzés nélküle nem következhet be. Így szertefoszlik isten mindenhatósága, és mivel isten rá van utalva az emberre, bizonyos értelemben alá is rendelődik az embernek. Másodsorban szerinte a vázolt fejlődés a természeti fejlődés eredménye. Ennek következtében Krisztus a kozmosz princípiumává is válik. Így az átszellemített anyag krisztizált -

[140] Uo. 328. old.

vagy ha úgy tetszik, megkeresztelt, szentté avatott anyag lesz. Ezt számos szövegrész alátámasztja, amelyben az anyaggal foglalkozik. Csakhogy így a kozmosz Krisztus testévé válik és fordítva, Krisztus beleolvad a kozmoszba. Ez pedig eléggé távol áll az egyház álláspontjától.

Miután – legalábbis fő vonalaiban – ismertettük Teilhard nézeteit, összesítsük kritikai észrevételeinket, s ezzel jellemezzük a teilhard-i koncepció egészét.

Ha Teilhard felfogásának egészét vesszük szemügyre, kiderül, hogy az két egymástól elszakadó részt tartalmaz. Az egyik a fejlődés múltjára vonatkozik, és Teilhard, aki a természettudományokra támaszkodott, a múlt tanulmányozása során sok mindent észrevett a természet dialektikájára vonatkozóan. A másik rész a jelenre és a jövőre vonatkozik és ezzel, de főképpen a jövővel kapcsolatban Teilhard eltávolodik a tudománytól, és teljes egészében a vallás és a teológia területén áll. Ebből nyilvánvalóan következik, hogy nem felel meg a valóságnak, hogy Teilhard az emberi jelenségről teljes képet adott és nem bizonyul igaznak az sem, hogy csak a jelenséget nyújtja.

Ebből kiindulva megkísérelhetjük Teilhard elméletének részletesebb jellemzését.

A dialektika

Természetesen mindenekelőtt spontán dialektikáját kell szóvá tenni. Kétségtelen, hogy Teilhard a valóság fejlődésének számtalan dialektikus elemét meglátta és ki tudott alakítani egy bizonyos spontán dialektikát. Ez addig, amíg a valóságot elemzi, nagy segítségére is van. De már ezen a területen is látnunk kell korlátait, amelyek elsősorban abban jelentkeznek, hogy akárhogy aláhúzná is a minőségi különbségeket, mégis elmossa ezeket, amint ez panbiologizmusából és a szellemmel kapcsolatos nézeteiből kiderül. Másodsorban dialektikája megbicsaklik a mozgás kezdeténél, s még súlyosabb, hogy ez a dialektika a jelennél és a jövőnél teljesen cserbenhagyja, széles utat nyitva a teológiának és a spekulatív konstrukcióknak, ami elméletének második részét jellemzi. Végül pedig – és ez a legsúlyosabb ellenvetés – ezt a dialektikát alárendeli a teleológiának.

Teilhard felfogásának egy másik érdekes vonatkozása a materializmus problémája, a materializmus és az idealizmus viszonya, végső soron az az álláspont tehát, amit az anyag és a szellem kérdésében elfoglal.

Ezen a területen – és ezt előre kell bocsátani – nem találkozunk egy precízen és világosan körvonalazott állásponttal, amely következetesen végigvonulna életművén, vagy akár *Az emberi jelenség* című fő munkáján. Ez nem jelenti azt, hogy ne domborodna ki valamelyes meghatározott álláspont. Inkább azt kell hangsúlyozni, hogy amikor erre vonatkozó álláspontját körvonalazzuk, sose feledkezzünk meg a kettősségekről, bizonyos homályosságról, bizonytalanságról és átcsúszásokról.

Az említett kérdéssel kapcsolatban meg kell vizsgálnunk, hogy értelmezi Teilhard az anyag fogalmát. Ugyanis amikor az anyagról beszél, ezt a fogalmat kétféleképpen fejezi ki: az egyik az „anyag" tulajdonképpeni fogalma, a másik a „világ matériája" fogalom.[141] Lényegi megkülönböztetést azonban nem ad, ezért ezeket azonosnak vehetjük. Ez lesz az anyagi kiindulópontja a fejlődésre vonatkozó kutatásainak, sőt minden kutatásnak: „A Világmindenség matériája: ez a maradéka a tudomány mind messzebb hajtott elemzéseinek",[142] továbbá „ebből a végleges »adottságból« kell kiindulnia a természettudósnak, amennyiben ez kifejezi minden természetes átalakulásnak, még az élőnek is a szervesen hozzátartozó feltételeit."[143]

Hogyan látja most már Teilhard ezt az anyagot? „Az Anyag »önmagában« a szellem tiszta játéka. A Világmindenség matériáját konkrét és fizikai valóságában tekintve, nem lehet szétszakítani."[144] Az anyag fogalma mint olyan, szerinte absztrakció. Minél mélyebben hatolunk bele, annál inkább kirajzolódik az összefüggések láncolata, és nem lehet kiszakítani az egyik részt anélkül, hogy ne hervadna el azonnal kezünk között, és ne jutnánk

[141] Matière; Étoffe de l'Univers.
[142] Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin I. köt. 33. old.
[143] Uo. 34. old.
[144] Uo. 37. old.

így csupán torzított képhez. Hogy ez a végtelenül összefüggő anyagszövet mindig mozgásban van, azt már tudjuk. Ugyanakkor arra is emlékezünk, hogy Teilhard még a legegyszerűbb anyagi részecskébe is helyez valamiféle szellemiséget. Ezt az anyagtól megkülönbözteti és ugyanakkor össze is kapcsolja vele, bár nem tételezi fel, hogy ennek eredete a természeten kívüli lenne. Ebben az értelemben a szellem és a szintézis ereje magában az anyagban van.[145] Ezen az egységen belül azonban bizonyos értelemben elsőbbséget juttat a szellemnek. Mint maga mondja, felfogásának egyik alapköve: „A szelleminek és a Gondolkodásnak a Világ Matériájában juttatott elsőbbség."[146] Ez az elsőbbség nála nem jelenti az eredetet. „Sok ember számára úgy tűnik, hogy a szellem felsőbbrendűsége nem lenne sértetlen, ha első megjelenése nem társulna a világ belső menetének valamely megszakításával",[147] vagyis a teremtéssel. Teremtést mint tudós természetesen nem hirdethet, hiszen számára a természet és a világ mozgásában semmi sem utal külső beavatkozásra. Meg kell továbbá jegyeznünk, hogy az előbbi szövegben nem is elsőbbségről, hanem felsőbbrendűségről beszél. Ez összefügg azzal, ahogy ő a materializmus vádja ellen tiltakozik: „Be kell vallani, hogy a transzformizmus első pillanatban, azáltal, hogy az élőket mind elemibb szervezetekre és mind egyszerűsítettebb mechanizmusokra vezeti vissza, a világmindenség »materializálásának« látszatát keltheti. De ez a látszat abból ered, hogy mi azt az *elemzés* munkájában követjük [mármint az evolúciót], vagyis bizonyos értelemben *lefelé haladva*. Kíséreljük meg, hogy az alacsonyrendű terminusoktól, amelyekhez eljut, *felfelé haladva* értékeljük a *szintézis* munkáját... akkor megragad az a szükség, hogy a »találékonysági képességhez«, vagyis pszichikai erőhöz folyamodjunk..., hogy *fizikailag* magyarázzuk akár az elemi terminusok állandó emelkedését..., akár pedig a spontaneitás ezen emelkedés során jelentkező meglepő terjedését..."[148]

Visszatértünk tehát a szellem eredetének megoldatlan problémájához, amit már tárgyaltunk. Másrészt világos, hogy a szel-

[145] Vö. Uo. 72. old.
[146] Uo. 22–23. old.
[147] Uo. 189. old.
[148] Uo. III. köt. 221. old.

lem primátusát a magasabbrendűséggel magyarázza. Így pedig végeredményben a teleológia az, ami az egésznek a sarkköve. Teilhard kifejti, hogy a „Nagy Stabil" vagyis a mozdulatlan, ami az egész mindenséget mozgatja, az ami mindennek alapja – vagyis isten „nincsen alul – (az infra-elementárisban) –, hanem fölül – (az ultra-szintetikusban)."[149] A teleológia a jelentkező idealizmussal tehát szorosan összefonódik. Ettől azonban a kiindulás az anyagban marad. A szellem maga is megmarad az anyagtól elválaszthatatlannak. Végeredményben azt kell mondani, hogy Teilhard az anyagot átszellemíti, bizonyos értelemben spiritualizálja.

Az, hogy az Omega-pont mögött személyes istent képzel el, arra utal, hogy koncepcióját valamilyen fejetetejére állított, teleologikus deizmusnak lehetne tekinteni. Fejetetejére állított, mert az első mozgató helyett végső mozgatóról, mint húzó mozgatóról van szó. Ugyanakkor azonban az is igaz, hogy az Omega azonos is istennel. Ha most ezt összekapcsoljuk a szellem anyagba való behelyezésével, akkor Teilhard felfogását inkább panteizmusnak kell nevezni. Ezt megerősíti az az idézet is, amely szerint ő mindenekelőtt a világban hisz. Ami viszont a kereszténységnek, pontosabban a katolicizmusnak juttatott szerepét és a személyes isten aktuális hatását illeti, ez teista színezetet jelent.

Egészében azonban, számot vetve a deisztikus, illetve teisztikus vonásokkal is, mégis inkább panteisztikus felfogásról kell beszélnünk. Ő maga, bár néhol védekezik ellene, mégis inkább egy ilyen jellemzésre hajlik: „*Konvergens Világmindenség*, amilyennek én bemutattam ... Igen reális »panteizmus«, ha úgy tetszik (a szót etimológiai értelmében véve), de abszolút jogos panteizmus; mert végeredményben a világ gondolt centrumai valóságban végül is »egyek Istennel«."[150]

Csak ha így értelmezzük Teilhard koncepcióját, válik érthetővé az a mód, ahogy az anyagról beszél, az a szinte vallásos hang, amit ilyenkor használ: „Lenyűgöző és erős anyag, anyag, amely simogat és férfiasít ... átadom magam erős áramlataidnak. Krisztus erénye ment beléd át. Vonzásod által ragadj magaddal. Ned-

[149] Uo. 301 old
[150] Uo. 344 old

veid által élelmezz engem. Ellenállásoddal keményíts meg engem. Elszakadásaiddal szabadíts meg engem. Teljes egész magaddal végül istenítsmeg engem."[151] Vagy máshol: „Az anyag a fizikai könnyedség, az exaltáló kapcsolat, az éltető erőfeszítés, a növekedés öröme: ez az, ami vonz, ami megújít, ami egyesít, ami virágba borít. Az anyag élelmez, felemel, a többihez kapcsol bennünket, mert el van borítva az élet által."[152]

A panteizmus teszi számára lehetővé, hogy hivő ember maradjon, és mégis a valósághoz forduljon és a valóságból próbáljon kiindulni. Azt azonban már tévedés lenne hinni, hogy panteizmusa meg is oldja a belső kérdéseket. Ez csak a nagy egységet teszi valamennyire lehetővé, de a konkrét kérdésekben nem vezet megoldásokhoz. És éppen itt jelentkeznek különös súllyal a deisztikus és teisztikus beütések. De maga a panteizmus által nyújtott megoldás látszatmegoldásnak bizonyul, és a hit a tudománytól Teilhard rendszerén belül is elválik. Nem lehet tehát a kettő összeegyeztetéséről beszélni. Ez az összeegyeztetés megbukik a szellem és az anyag viszonyánál, és megbukik ott, ahol a múltból a jelenbe, valamint a jövőbe próbál átmenni. A múltra vonatkozóan játszhat döntő szerepet a tudomány, de itt a hitnek kell feladnia a pozícióit, például a teremtés gondolatának kikapcsolásával. A jövő perspektívájánál viszont a tudomány adja fel a pozíciókat, hogy a hit érvényesülhessen.

Nyújt vajon Teilhard felfogása valami olyan újat, akár a világról, akár az emberről szóló ismeretek terén, amit más filozófiai irányzatok ne fejtegettek volna már előtte? Felfogásának legpozitívabb része kétségtelenül evolucionista világmagyarázata. Ebben azonban semmi olyan nincs, amit előtte ne mondtak volna már el mások is, és amit a marxizmus konzekvensebben, világosabban és határozottabban ki ne fejtett volna. Dialektikus szemlélete szintén szembeszökően alatta marad a marxizmus materialista dialektikájának.

Mindaz, ami felfogásában sajátos jellegű, lényegében a vallásból ered és a dialektikus valóságképet nem kiegészíti vagy elmélyíti, hanem ellenkezőleg, megzavarja, ellentmondásokat visz bele

[151] Uo. IV. köt. 129. old.
[152] Uo. **122. old.**

és megtöri azt. Rendszere segítségével nem tudja megmagyarázni a szellem – pontosabban a tudat – létrejöttét. Minthogy az egyetlen reális magyarázatot eleve elveti – azt, hogy a tudat az anyagból nő ki annak fejlődése során, mint annak mozgásformája – az energetizmus, és ugyanakkor egy sajátos pánpszichizmus rabságába került. Csakhogy még így sem tud – mint láttuk – olyan megoldást találni, amely őt magát is megnyugtatná. Ezért kellett eredeti elképzelését (a kétféle energiára vonatkozót) feladnia anélkül, hogy valamilyen megoldást találhatott volna. Ez a tény önmagában is utal kísérletének elhibázott jellegére.

Megsérti továbbá az általa elfogadott dialektikus törvényszerűségeket, amikor – ismét csak a hitből eredő nézetei következtében – nem látja az ember világában érvényesülő sajátos törvényszerűségeket. Legélesebben éppen abban jelentkezik ez, hogy bár elismeri a minőségi különbségeket, azokat mégis összemossa, és egy adott lépcsőfok sajátos törvényszerűségeit – a biológiaiakat – általánossá emeli. Kiterjeszti ezeket az ember sajátos szintjére éppúgy, mint – enyhébb formában – a biologikus szint előttiekre is. Nem vitás, hogy a biológiai törvények abszolutizálása valamivel helyesebb, mint a mechanika törvényeinek abszolutizálása. Lényegében azonban metafizikus módszerrel operál. A különbség csak az, hogy az amit ő általánosnak vesz és abszolutizál, az a mechanikus szemlélethez viszonyítva a mozgásnak egy magasabb szintje. A természet vizsgálatánál ez a metafizikus módszer enyhébb, gyakran csak lappangó formában jelentkezik. Ott azonban, ahol az emberről van szó, elsődlegessé válik. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy amilyen mértékben erősödik a vallási nézetek hatása, úgy gyengül, úgy törik szét a dialektikus szemlélet, s helyét átengedi a metafizikus módszernek.

A dialektika hasonlóképpen megtörik a fejlődés perspektívájának kérdésénél. Azzal, hogy örök, téren és időn kívüli létet tételez fel, valójában visszatér a hegeli dialektika befejezettségben történő megtöréséhez, azzal a különbséggel, hogy ő a vallás szerint koncipiálja a befejezettséget. Teilhard a dialektikus fejlődés eredményeként, mégpedig *vég*eredményeként, egy nem dialektikus, antidialektikus állapotot tételez fel. Ezt az ugrást semmivel sem tudja alátámasztani, hiszen ezt nem is lehet bizo-

nyítani. Itt a vallás már nemcsak megtöri a dialektikát, de gerincét töri.

Ezenkívül felfogásának talán leglényegesebb elemét, a teleologikus szemléletet szintén nem tudja alátámasztani. Így azután nem sikerül a tudományt összekapcsolnia a vallással, a kettő – mint mondottuk – szétválik. Rendszere így nem tekinthető koherensnek, hanem ellentmondásoktól szétszakított és lényegében ekletikus, mégpedig azáltal, hogy az összetett részek rombolják egymást. Vallásos nézetei tudományos hitét gyengítik, és ellenkezőleg, tudományos szemlélete gyengítően hat vallásos hitére. Ezért a teilhard-i koncepció sajátos belső bomlásnak van kitéve. Másik eredmény, hogy igen sok kérdésben ez a koncepció nem több, mint tapogatódzás.

Végül a legsúlyosabb hiányosság az, hogy éppen az ember világát nem tudja kielégítően megmagyarázni. A történelmi haladás, a társadalmi valóság kérdései mind távol maradnak elméletétől. A misztikum az, ami itt a magyarázatot helyettesíti. Ennek eredménye, hogy azok a teilhardisták, akik a haladás felé közelednek, el kell távolodjanak nézeteitől. Azok viszont, akik nem akarnak vagy nem tudnak szakítani ezzel, menthetetlenül a reakció felé sodródnak.

Teilhard és az egyház

Vizsgáljuk most meg a teilhard-i koncepciót a hit szempontjából. Teilhard elméletének tudományos része – az evolucionizmus – szembeszökő ellentétben áll az egyház tanításával. Elég, ha visszautalunk korábbi megállapításainkra (pl. a neotomizmussal kapcsolatban) és arra, hogy a *Humani Generis* enciklika éppen a teilhard-i nézeteket ítéli el. Ebben XII. Pius azt fejtegeti, hogy a lélek evolucionista magyarázata ellentétes az egyház tanításával. Márpedig a tudat létrejötte az emberre kiterjesztett, azaz valódi evolucionizmus központi kérdése, legalábbis ebben a vonatkozásban. Ez a kiterjesztés Chardinnél is megvan, még ha a panpszichizmus által eltorzított formában is. Nem kívánjuk részletesen boncolgatni ezeket az egyházzal való konfliktuspontokat, csak néhány lényegesebbet említünk meg. Így ellentétes az

egyház nézetével az, hogy a teremtésnek és végső soron a megváltásnak is maga az ember válik a letéteményesévé. Ez pedig Teilhard egész evolucionizmusának csúcsa és a krisztogenezis lényege. Alapjában véve mélyebb konfliktus húzódik itt meg, Teilhard optimizmusa és a vallásos emberkép lényegi pesszimizmusa közötti szembenállás. Ezen a ponton Teilhard nemcsak az egyházzal kerül konfliktusba, hanem magával a vallással is. A krisztogenezis – Krisztus visszatérése mint emberekben megvalósuló folyamat, mint az emberi cselekvés eredménye – ellentétes a kereszténység alaptételeivel. Az viszont, hogy az ember a teremtés letéteményese, aktív részese és kiteljesítője, sőt beteljesítője, hogy isten művének megvalósításában ezáltal az emberre van utalva, ez már ellentétes magával a vallással is. A konfliktus végső alapja az, hogy a vallás talaján állva nem lehet optimista filozófiát kialakítani. Ugyanakkor mindez arra is rávilágít, hogy hiábavaló a teleológia, Teilhard még így is alapvetően eltávolodik az egyháztól és a vallástól. Persze ez nem meglepő, hiszen a panteizmus legtöbbször nem más, mint a vallástól való távolodás egyik útja. A másik ellentétpont az erkölcs kérdése. Teilhard szerint ugyanis az erkölcs alapja csak az evolúció lehet, és csak ebben a vonatkozásban lehet jóról és rosszról beszélni. Ezért nála a rossz és a bűn az, ami az evolúció menetét akadályozza, a jó az, ami azt segíti. Általánosságban véve tehát a rossz: a rendetlenség, a bomlás, az individualizmus, az evolúció pedig: a rend, a szintézis és a kollektivizálódás. A rossz gyökerei így nála természetessé válnak. Ez pedig nyilván más, mint amit az egyház tanít. Az ő etikája földi kérdés. Teilhard nem tudja elfogadni az egyház dogmáit, amelyek ezen a téren megoldhatatlan ellentmondáshoz vezetnek, amint azt Maritain eszméinek tanulmányozásakor láttuk.

Ezen túlmenően az ő felfogása – már az evolúció területén – kikapcsolja az eredeti bűnt. Ugyanis, ha nincsen első emberpár, akkor nem lehet eredeti bűnről sem szó. Ha viszont nincsen eredeti bűn, akkor nincs szükség megváltásra sem, és Krisztus feleslegessé válik. De még többről is szó van Teilhardnál. Mint láttuk, a rossz az evolúció melléktermékе, és így annak forrása végső soron az isten. Ha viszont panteizmusára hivatkozunk, akkor ebben a gondolatmenetben arra a konklúzióra kel-

lene jussunk, hogy isten maga bűnös, sőt ha úgy tetszik, ő maga a bűn. Ez pedig nyilván teljesen ellentétes az egyház tanításával.

Végül a harmadik alapvető ellentmondás az immanencia és a transzcendencia viszonyát érinti. Az egyház istent transzcendensnek mondja. Teilhard-nál a panteizmus, az egész evolúció teleologikus jellege és az anyag átszellemítése következtében isten a természetben benne van, azaz immanens, nem pedig azon túl és azon kívül létező, vagyis isten nem transzcendens. Hasonlóképpen ellentétes az egyházi tanítással minden, ami Teilhard-nál deisztikus jellegű. Van olyan állítása például, amely szerint isten cselekedteti a dolgokat.[153] A katolicizmus istene ezzel szemben gondviselő és beavatkozó, sőt aktivitása nélkül a világ széthullana. Abban továbbá, hogy az isten Teilhard-nál a természetben van és hogy – mint láttuk – végeredményben szüksége van az emberre, abban éppen nem a mindenhatóság jelentkezik. Ez megint csak legélesebben ellentétes a katolicizmussal, sőt azt is mondhatjuk, hogy ellentétes általában a vallással. Következésképpen megállapíthatjuk, hogy Teilhard koncepciója a hit követelményeinek sem felel meg. Egyszóval semmilyen szempontból nem tudta megvalósítani a hit és a tudás összebékítését. A vallás talaján állva nem létezhet sem következetes evolucionizmus, sem következetesen optimista szemlélet és fordítva, következetes evolucionizmus és optimizmus keretei között nincs hely a vallás számára. Kompromisszum-kísérletének kudarca legnyilvánvalóbban abból derül ki, hogy elmélete végül is egyik felet sem elégítette ki.

Az egyházhoz való viszonyáról beszélve meg kell jegyezni még azt is, hogy Teilhard minden ellentét ellenére mindvégig igyekezett megtartani az egyházi fegyelmet, legalábbis nyíltan sohasem szegte meg azt. Ennek megfelelően fűz azután jegyzeteket az evolúció fejtegetéséhez, s kifejti, hogy ezt az evolúciót lehet teológiai szellemben is magyarázni, marad hely a teremtés gondolata számára is. Ilyen megjegyzést éppen ott találunk, ahol az ember létrejöttéről beszél. De éppen itt mutatkoznak meg a legvilágosabban az ellentétek az egyházi tanokkal szemben – ő ténylegesen tagadja az első emberpár létét, és az ember tárgyalásakor

[153] Dieu fait se faire les choses. Teilhard de Chardin. I. m. III. köt. 217. old.

teljességgel hiányzik nála a lélek fogalma, legalábbis említett fő művéből.

Mindezek után nem lehet csodálkozni, ha az egyház elítélte és elítéli Teilhard nézeteit. Könyveit kitiltotta könyvtáraiból, és ha már megjelenésüket nem tudta meggátolni úgy, mint életében tette, akkor legalább óvja a katolikus ifjúságot Teilhard nézeteitől.[154] Hasonlóképpen az sem meglepő, hogy maga Teilhard is elismer bizonyos szembenállást, s a kereszténységen belüli harcról beszél. Két irányzatot lát, egy világot megvető és egy evolucionista irányzatot.[155] Teilhard az utóbbi irányzat, vagyis a baloldali katolikusok előretörésében és győzelmében reménykedett. Tette ezt azért, mert szükségesnek tartotta a katolicizmus átformálását. „A legtradicionálisabb kereszténység... átformálásra szorul, amely átformálás korunk legjobb törekvéseinek kifejezője."[156]

Ennek fényében kibontakozik Teilhard egész koncepciójának alapvonása, ha úgy tetszik alapvető célja. Minden modernista törekvés központi magva, hogy az egyháznak alkalmazkodnia kell az új helyzethez. Ennek érdekében azt igénylik, hogy mindent, amit nem tartanak lényegesnek, amit járulékos rárakódásnak tartanak, azt hántsa le az egyház magáról. Mégpedig azért, hogy jobban meg tudja védeni a maga pozícióit. Az egyház megfiatalítása azt a célt szolgálja, hogy hatóképessége megnövekedjen. Arról van tehát szó, hogy nagyobb célok érdekében le kell mondani a merevségről, rugalmasabb magatartás kell az átfogó eredmények érdekében. A megújítás célja, hogy kiemelje az egyházat abból a védekező helyzetből, amelybe került, hogy újra alkalmassá tegye támadó politikára, a terjeszkedésre. Ha a megújulást célzó ideológiai áramlatokat teljességükben akarjuk szemlélni, akkor ebből a szemszögből kell megítélni, természetesen anélkül, hogy megfeledkeznénk mind az egyéni vonatkozásokról, mind pedig azokról az objektív tartalmi vonásokról, amelyek ezekben az irányzatokban az alapvető cél mellett és mögött a dolgok logikája következtében jelentkeznek. Sőt nemcsak jelentkeznek, de egészen más irányba is hatnak, mint az alapvető

[154] Lásd a Szent Officium monituma; *Új Ember*, 1962. júl. 22.
[155] Vö. 1951. jún. 2-i levele. Idézi *Cuénot:* I. m. 316. old.
[156] Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin IV. köt. 18. old.

célkitűzés. Főképpen az utóbbi vonások jobb megértése érdekében hasznos lesz, ha megnézzük, miért és hogyan népszerűek Teilhard nézetei és azt is, hogyan fejlődik ma a teilhardizmus.

Teilhard népszerűségének oka

A katolicizmuson belüli említett ellentét érteti meg nézeteinek mai népszerűségét is. A katolicizmuson belül azok találnak Teilhard eszméiben támaszt, akik nem tudnak megbékélni az egyház végletesen konzervatív és reakciós magatartásával. Azért, mert Teilhard lényegében a hitet szeretné valahogy a tudományhoz alkalmazni. Ebben az ő magatartása pontosan ellentéte a neotomista álláspontnak, amely a tudományt rabságba veti, hogy „egyesíthesse" a hittel.[157] Láttuk azonban, hogy megoldása még így is csak látszatmegoldás. Ez kettőt jelent. A hivő ember számára egy időre elfogadható és megnyugtatást nyújtó. De csak egy időre, éppen mert csak látszatról van szó. Viszont már ennek is a tételes vallástól való eltávolodás az ára. Végeredményben tehát Teilhard azokban a körökben népszerű, ahol a hit ugyan még megvan, de ez az egyház konzervativizmusával való szembenállással párosul. Azok körében, akik szeretnék az egyházat a mai helyzethez alkalmazni.

Abból azonban, hogy végül is mégsem tud reális megoldást nyújtani, előrelátható, hogy nézeteinek népszerűsége igen sajátos. A belső ellentéteknek a látszategyensúlyt szükségképpen fel kell borítaniuk. Ez az egyháztól való további távolodás felé mutat, és így azok, akik Teilhard nézeteihez csatlakoznak, az egyháztól és végső fokon a vallástól való távolodás útjára léptek.

Ha ezt a végső konklúziót levonjuk, és ha az előtte elmondottakra is utalunk, érthetővé válik az, amit a kiinduláskor felvetettünk, vagyis, hogy miért találhatnak a legellentétesebb alapon álló bírálók is pozitívumokat Teilhard életművében. S az is nyilvánvaló, hogy miért áll vele olyan mereven szemben az egyház.

[157] Ezért Daniélou jezsuita páter kísérlete, hogy Teilhard-t valahogy a neotomizmusba sorolja be, lényegében hamisításnak tekintendő.

Teilhard Franciaországban

Teilhard de Chardin páter nézetei igazán csak halála után kezdtek terjedni. Persze kezdetben inkább Franciaországban volt hatásuk, de ez hamarosan kiterjedt más, elsősorban katolikus országokra, így Belgiumra, Olaszországra, Németországra, Ausztriára. Bizonyos befolyás egyes szocialista országokban is érezhető, így Lengyelországban és nálunk Magyarországon, végül pedig felbukkan azokban az afrikai országokban is, amelyek francia gyarmatok voltak. Persze ez a hatás nem volt mindenütt egyforma. Ezért nem tekinthetjük egységesnek azt a filozófiai tendenciát, amelyet ma már bizonyos joggal teilhardizmusnak szoktak nevezni. Bármennyire kikristályosulatlanok még ennek irányzatai, bizonyos megkülönböztetések – ha kellő óvatossággal járunk el – mégis lehetségesek.

Említettük, hogy Teilhard nézetei a vallás bomlásának talaján jöttek létre, s hogy ezt a bomlást már a belső ellentmondások következtében sem tudják megállapítani, hiszen társadalmi okai állandósulnak és erősodnek. Ezért természetes, hogy Teilhard követői között egy fokozatosan radikalizálódó irányt lehet kitapogatni. Ennek képviselői Teilhard nézeteit radikalizálni igyekeznek, mint például *Paul Chauchard*.[158]

Chauchard-nál mutatkozik bizonyos törekvés a materializmus

[158] Francia neuropszichológus, a Teilhard Társaság tiszteletbeli elnökségének tagja, az École des Hautes Études tanára, számos népszerűsítő munka szerzője. Fontosabb filozófiai vonatkozású művei: Les mécanismes cérébraux de la prise de Conscience (Az ontudatra ébredés cerebrális mechanizmusai, 1956); Sociétés animales, société humaine. (Állati társadalmak, emberi társadalom, 1956); La foi du savant chrétien (A keresztény tudós hite, 1957); La création évolutive (Az evolutív teremtés, 1957); La science detruit-elle la religion? (Elpusztítja-e a tudomány a vallást?, 1958)· L'être humain selon Teilhard de Chardin (Az emberi lény Teilhard de Chardin szerint, 1959); Biologie et morale (Erkolcs és biológia, 1959); Le cerveau et la conscience (Az agy és az ontudat, 1960); L,humanisme et la science (Humanizmus és a tudomány, 1961); Des animaux a l'homme (Az állatoktól az emberig, 1961), Physiologie des moeurs (Az erkölcsök fiziológiája, 1961).

felé, amellyel szeretné megszabadítani a páter nézeteit egy sor ellentmondástól. Így pl. bizonyos dolgokat, amiket Teilhard elhallgat, de amik azért mégis jelen vannak, Chauchard gyakran kimond. Nyíltan állítja, hogy a tudomány talaján állva lehetetlenség bebizonyítani a világ kezdetét. Sajátos formában felbukkan nála a duplex veritas elve, minthogy ő az egész kérdéskomplexumot elválasztja a tudományos bizonyítás lehetőségeitől. Ami az evolúció menetét illeti, ezzel kapcsolatosan Chauchard a marxizmus álláspontját tartja helyesnek a következőképpen: *„Semmi sem olyan beható igazság a világon, mint az emergencia elve, úgy ahogy azt a marxista filozófia fejezi ki: minden elégséges mennyiségi növekedéssel új minőségek jelennek meg."*[159] Ennek megfelelően a fejlődés minőségi ugrásokon keresztül is folyamatos, és az élet létrejötte is automatikusan következik az élettelen fejlődéséből. Ugyanilyen természetes folyamat az ember létrejötte és ezt Chauchard azért állíthatja ilyen határozottan, mert a test és lélek viszonyában a pszichikait az agyitól szétválaszthatatlannak fogja fel: „A gondolatot... nem lehet elválasztani cerebrális alépítményétől, amelyben teljesen jelen van."[160] Végül pedig a teilhard-i panteizmus is a materializmus felé tolódik azáltal, hogy istent nemcsak hogy belehelyezi saját művébe, de azon kívül szerinte egyáltalán nem is létezik. Ha tehát Chardin összemossa a transzcendenst az immanenssel, Chauchard hajlik arra, hogy csak az immanenst ismerje el és a transzcendenst tagadja. Ennek következtében még élesebben fordul szembe azzal az egyházi álláspontal, amely a tudományt alárendeli a hitnek és tiltakozik a tudományok figyelmen kívül hagyása, valamint eredményeinek eltorzítása ellen. Másrészt hirdeti a hívők és a hitetlenek baráti közeledését, és ezzel elítéli a konzervatív egyházi antikommunizmust.

Chauchard Teilhard pánbiologizmusától nem szakad el, spiritualizmusától azonban igen. Továbbá bizonyos mértékben igyekszik közeledni a marxizmus felé is. Ez pedig nem egyedülálló jelenség a francia teilhardisták körében. A páter számos hívét nem

[159] *P. Chauchard:* Wissenschaftlicher Materialismus und christlicher Glaube (La foi du savant chrétien; német kiadása Graz–Köln–Wien 1959. 25. old.)

[160] *P. Chauchard:* Des animaux à l'homme. Párizs 1961. 191. old.

elégíti ki a társadalomnak Nooszférával történő helyettesítése, vagyis Teilhard társadalomszemlélete. Ezért ott keresik a választ, ahol ezt megtalálhatják: a marxizmusban. Így számukra a teilhard-i konvergens jövő már nem egyszerűen helyettesíti a társadalmi valóságot, hanem azt ők csak tágabb keretnek tekintik. Ezen belül pedig teret nyitnak a marxista társadalomszemlélethez való közeledés számára. Jellemző erre, hogy az a következtetés, amelyre Chauchard az osztályharc valóságának elismerése alapján jut: „Amikor végre megvalósul az osztályok nélküli társadalom, amelyben csak a közösség szolgálatában levő funkciók lesznek, amelyben nem lesznek kizsákmányolók és kizsákmányoltak és a mindenki között elosztott munka ugyancsak mindenkit szolgálni fog, amelyben senkit sem áldoznak fel sem a pillanat urainak, sem a történelemnek – az még nem lesz az emberi feladatok vége. Éppen ellenkezőleg, az emberi kiteljesedésért vívott békés harc, az igazi emberi történelem ekkor veheti kezdetét."[161]

Jegyezzük meg, hogy a marxizmus iránti érdeklődés a francia teilhardista körökben[162] végül is a teilhard-i nézetek hiányosságából eredt, és a bomló vallás valóságának megfelelően jelentkezett és nőtt meg.

A társadalmi haladás igényéhez hasonlóan a tudományosság igénye is túllendíti a teilhardistákat a páter koncepcióján. Ez pedig annak a jellemzésnek a helyességét támasztja alá, amit a teilhard-i rendszerről adtunk. Persze nem kell azt gondolni, hogy itt csak a belső ellentmondás hatásáról van szó. Sőt nem is éppen ez az elsődleges. Valójában az elsődleges a társadalmi radikalizálódás folyamata és a tudományos szemlélet terjedése, azok tehát, amik a vallás válságának alapjai. Végtére is ez tesz elégtelenné minden olyan kompromisszumos megoldást, amely a válság talaján jött létre.

Világosan kell látnunk, hogy a vázolt fejlődési vonal csak egyike a teilhardizmuson belül jelentkező tendenciáknak. Van egy ezzel pontosan ellentétes irányú áramlat is. Ha valaki a tudo-

[161] *Chauchard:* Physiologie des moeurs. Párizs 1961. 100. old.

[162] Vö. *Ernst Kahane:* Teilhard de Chardin vu par un teilhardien. *La Pensée* 106. sz. 1962. dec. 109–120. old.

mányra támaszkodva és a haladás igényével fejtegeti Teilhard nézeteit, akkor az evolucionizmus kerul előtérbe és a jelenre és jövőre vonatkozó elmélet elhalványul. Ezzel lehetővé válik egy haladó irányú továbbhaladás. Ha azonban valaki a teilhardista konvergencia-nézetet nem társadalmi keretként fogja fel, hanem a társadalmi nézetekkel azonosítja és a társadalmi valóság helyére állítja, ha valaki a hitre épulő társadalmi nézeteket emeli a középpontba és így a vallási nézeteket exponálja, akkor a tudományos vonatkozások halványulnak és torzulnak el. Ezzel az egész koncepció reakciós irányba halad. (Ez a kettős lehetőség a rendszer inkoherenciájából, eklektikusságából, a hit és a tudomány összebékítési kísérletének kudarcából fakad.)

Az említett második lehetőséggel kapcsolatosan az afrikai teilhardizmusra kell hivatkoznunk.

Teilhard hatása Afrikában

A teilhard-i ideológiai kísérlet jellegét és szerepét különben sem lehet úgy jellemezni, hogy csak Európát tartsuk szem előtt. Ez a felfogás ugyanis egyes afrikai és amerikai néger korokben is jelentős visszhangra talált, főképpen azokban, amelyek bizonyos mértékig a francia kultúra hatása alatt állottak és állnak részben ma is. Teilhard nézetei felé kozeledett Aimée Cézaire neves nyugat-indiai iró, amikor eltávolodott a marxizmustól. Az afrikai teilhardizmus legnevesebb képviselője *Léopold Sédar Senghor*[163] költő és politikus, aki igen jelentős formában éppen a teilhardizmus társadalmi vonatkozásait exponálta. Megismerkedve Senghor nézeteivel, valójában a teilhard-i koncepciók egy alkalmazott vál-

[163] Léopold Sédar Senghor (1907–) szenegáli néger költő és politikus, Iskoláit Dakarban és Parizsban végezte, majd 1934–48-ig Tours-ban és Parizsban tanár. 1946-ban parlamenti képviselő. 1948–55-ig az École Nationale de la France-Outre Mer tanára, 1955-ben államtitkár lesz, 1959–60-ig a Mali államszovetség elnoke. 1960-ban jelentős szerepet játszik a Mali államszovetségnek a jobboldali erők által való felrobbantásaban, Szenegal kulonvalásaban. 1960-tól Szenegal államelnoke. Szenegál belső kuzdelmeiben a jobboldali erokre tamaszkodott, és élesen fellépett a balratolódast igénylő radikális erők ellen. Puccs-szerűen bortonbe vetik Mammadou Dia miniszterelnokot. (Vizsgálatunk soran koltői tevékenységét természetesen mellőzzuk.)

tozatával találkozunk, amelyek sok tekintetben eltérnek a forrásuktól, és még inkább a franciaországi teilhardizmustól.

Az afrikai teilhardizmus mindenekelőtt abban különbözik a páter felfogásától, hogy ennél az irányzatnál a hangsúly áttolódik a társadalmi kérdésekre. Ez nem lephet meg bennünket, ha számot vetünk azzal, hogy a gyarmati iga alól frissen felszabadult afrikai népek éppen az ilyen kérdések iránt tanúsítanak nagy érdeklődést. Az is természetes, hogy számukra lényeges a marxizmussal kapcsolatos állásfoglalás. A mai helyzetben a marxizmus és a szocializmus perspektívája a néger népek számára mind világosabban előtérbe kerül. Ennek következtében Senghornál is központi helyet foglal el a marxizmushoz való viszony tisztázása.

Senghor és Teilhard nézetei

Senghor leegyszerűsítve veszi át Teilhard nézeteit, és ugyanakkor a társadalmi vonatkozások előtérbe emelésével második szintre süllyeszti az evolucionista tudományos tételeket. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy az utóbbiak ne maradnának meg bizonyos formában koncepció-építményeinek alapjaiként. Csakhogy ezek leegyszerűsödnek és elvulgarizálódnak. Így például az, ami Teilhard-nál óvatosan fogalmazva mint lehetőség vagy hipotézis szerepel, az Senghornál abszolút bizonyosságú magyarázattá válik. Legjellemzőbb erre a radikális és tangenciális energiák elmélete, amelyen Teilhard mint ismeretes, élete végén túllépett, mert érezte ellentmondásos voltát. Nos, ezt az ellentmondásos és elégtelen elméletet Senghor teljességgel elfogadja, sőt éppen erre építi saját teilhardizmusát. Továbbá fokozza az anyagnak azt a szellemítését, ami Teilhard elméletében található – szellemivé változtatva az anyagot azáltal, hogy annak lényegét, matériáját[164] az energiában látja. Ezzel a panteista elemeket a világ átszellemítése felé tolja el, s exponálja a Teilhardnál rejtettebb formájú idealista tartalmat. Ugyanakkor Senghor ezzel a modern energetizmus nézeteit a középpontba emeli. Így ellentétbe kerül a teilhard-i pantheizmus feltevésével, amely a

[164] Étoffe de la Matière.

tudatot még belekapcsolja az anyagba, s csak az anyagon belül keresi a szellem primátusát.

Várható, hogy egy ilyen explicitebben idealista és ugyanakkor vulgarizált változat nyíltabbá teszi a teilhard-i nézetek belső ellentmondásait. Chardin mint ismeretes, nehezen talál a növényvilág számára helyet világképében. Senghornál ez még élesebben jelentkezik, mert ő az élet alapjelenségét a tudatban látja, amely alacsonyabb formájában mint ösztön jelentkezik.[165] Ezzel a növényvilágot teljesen kirekeszti az élővilágból, ami mutatja nézeteinek teljes tarthatatlanságát.

A társadalmi vonatkozások előtérbe kerülésével igen nagy szerephez jutnak a teilhard-i Nooszféra-elmélet olyan részfogalmai, mint a reflexió, a co-reflexió és ultra-reflexió. Ezzel is csak a zavarok növekedhetnek. A zavar elemei legjobban az ultra-reflexió fogalmánál látszanak, mert ezt Senghor nem definiálja, de még körül sem írja. A co-reflexió viszont az idealista elemek élesebbé válását illusztrálhatja. Ez ugyanis valójában nem más, mint a társadalmi tudat fogalmának alapvető eltorzítása. A társadalmi tudat a co-reflexióban önállóvá válik, elszakad mind a konkrétan létező tudattól, mind pedig a társadalmi valóságtól. A közös gondolkodás, amit ezzel jelöl, amely valójában a társadalmi lét következtében közös, nála önálló léttel bír. Ezzel tehát a Nooszféra ellentmondásossága válik élesebbé.

A teilhard-i nézetek egyéb vonatkozásaiban is megtaláljuk a leegyszerűsítéseket és az ebből eredő kiélezéseket és torzításokat. Például az Omega-pont és krisztogenezis értelmezésénél Senghor a személyes istent szuper-személyiséggé változtatja és ezt tovább közelítve az emberhez, végül „szuper-embernek"[166] nevezi.

Ami az ember világát illeti, ezen a területen Senghor az indeterminizmus elemét mélyíti és szélesíti ki. Nem mondjuk, hogy az említett fogalmak nincsenek meg Teilhard-nál is. Csak Senghornál ezek előtérbe kerülnek, megváltoztatják súlyukat, és ami Teilhard-nál nemegyszer inkább csak fogalmazásbeli kérdés, az itt elvi, központi fogalommá válik.

[165] Vö. *Léopold Sédar Senghor:* Pierre Teilhard de Chardin et la politique Africaine. Lásd Cahiers Teilhard de Chardin 3. sz. Párizs 1962. 41. old.

[166] *Senghor:* Super-Homme. I. m. 52. old.

Teilhard leegyszerűsített és élesebb idealista jelleggel exponált koncepcióját minden nyilvánvaló ellentmondásossága ellenére Senghor koherensnek és termékenynek nevezi. Így ezen az alapon ezeket a nézeteket felsőbbrendűnek tekinti a marxizmussal szemben. A teilhard-i nézetekkel kapcsolatos elfogultság, így a marxi nézetekkel kapcsolatos hasonlóan nagy, de ezúttal negatív jellegű elfogultsággal jár együtt.

Senghor és a marxizmus

Senghor marxizmushoz való viszonyát elemezve elsőként az tűnik szemünkbe, hogy ő a marxizmust valójában alig és igen rosszul ismeri. Ez nemcsak azt jelenti, hogy az általa ismert marxi nézeteket nem tudja átfogni, hanem méginkább azt, hogy ismeretei igen szűkre szabottak és csonkák. Senghor a marxizmust valójában a kapitalizmus politikai gazdaságtanára szűkíti le. Marx más munkáit és Engels írásait teljességükben figyelmen kívül hagyja. Igen jellemző például az, hogyan értelmezi a marxi elidegenedéselméletet. Szerinte ugyanis ez csak annyit jelent, hogy „az Ember elidegenedésének eredetét... az *értéktöbblet* képezi".[167] Már ez is mutatja mind a vulgarizáló jelleget, mind pedig a leszűkítést. Másik jellemző állásfoglalása a következő: Senghor azt állítja, hogy a marxizmus csak a kapitalista gazdaság magyarázatát nyújtja, de nem magyarázza meg az ember létrejöttét, kiemelkedését az állatvilágból, még kevésbé az atomtól a tudatig vezető evolúcióutat. Az ilyen jellegű magyarázat szerinte Teilhard érdeme lenne. Különös álláspont ez, hiszen a természet dialektikáját filozófiai szinten éppen a marxizmus dolgozta ki és éppen a marxizmus védelmezi ma is. E különös álláspont szerint úgy tűnik, mintha a marxizmusnak semmi köze se lenne Darwinhoz vagy Hegelhez, mintha Engels egy sort sem írt volna az emberréválás folyamatáról, vagy a természet dialektikájáról. Hasonlóképpen nem veszi figyelembe Marx számtalan írását, főképpen a fiatalkoriakat. Azt hiszem ezek a példák világosan mutatják, mennyire járatlan Senghor a marxizmusban.

[167] *Senghor:* I. m. 25. old.

Ezeknek a tényeknek ismeretében persze eleve szkeptikusan kell fogadnunk mindazt, amit Senghor a marxizmussal kapcsolatosan mond. Márpedig a marxizmussal való szembefordulás nézeteinek egyik alapvonását képezi.

Senghor legfőbb érve a marxizmus ellen, hogy amit Marx előre látott, az nem valósult meg és így elmélete a gyakorlatban nem bizonyult termékenynek, szemben a termékeny gyakorlatú teilhardizmussal. Mi az, ami szerinte nem valósult meg? „A proletárforradalom nem Nyugat-Európában, hanem Kelet-Európában jött létre..."[168] „Az állam nem *halt el* sem ott, sem itt."[169] (Vagyis sem Keleten, sem Nyugaton: magyarán, sem a szocializmusban, sem pedig az imperializmussá vált kapitalizmusban.) Tehát Marx előrelátása nem valósult meg azért, mert a szocialista forradalom máshol következett be, mint ahol ő hitte. Ez igaz, csakhogy Senghor érvelésének alapja éppen az, hogy a szocialista forradalom valahol *megvalósult*, egyszóval hogy a marxi előrelátás lényegében igaznak bizonyult és beteljesedett. Ez tehát éppen a marxizmus mellett szól, annak termékenységét igazolja, nem pedig fordítva. A szocialista forradalom valóságával szemben milyen gyakorlati eredményt tud a teilhardizmus felmutatni? Egyetlen konkrét tényt sem. Ha tehát terméketlenségről és termékenységről beszélünk, akkor az összehasonlítás kétségtelenül a marxizmus javára dől el. Ami az állam elhalását illeti, Marx erről a kommunizmussal kapcsolatosan beszél, és így a szocializmus körülményei között, tehát a fejlődés egy alacsonyabb fázisában létező állam nem lehet ellenérv, sőt tekintettel arra, hogy Marx hangsúlyozza az átmeneti korszak államának (a proletárdiktatúrának) szükségességét, ez Marx mellett és Senghor ellen szól. Az is igen jellemzően bizonyítja, mennyire nem értette meg Senghor a marxizmust, hogy az állam elhalásának tételét ő a kapitalizmusra is érvényesnek tartja.

További érvként említi, hogy a marxizmus csak Nyugat-Európára, a marxizmus–leninizmus pedig speciálisan Oroszországra lenne érvényes. A marxizmus még ezen belül is elhanyagolja a parasztkérdést: „Mi lesz magában Nyugat-Európában a parasztok

[168] *Senghor:* I. m. 30. old.
[169] Uo.

óriási tömegével?"[170] Azt hiszem ez ismét csak egyet bizonyíthat, mégpedig azt, hogy nem ismeri a marxizmust. Vagyis pontosabban, ő a marxizmust a szociáldemokratizmus egyik, mégpedig fejlődésének régebbi formájával azonosítja. Azzal a formával, amikor a szociáldemokratizmus még megőrizte azt a látszatot, hogy a marxizmushoz tartozik, amikor még hivatkozott a marxizmusra, bár annak lényegéhez már nem volt semmi köze.

Persze Senghor álláspontjának nem a parasztkérdés a lényege, hanem az, hogy kétségbe szeretné vonni, hogy a marxizmus érvényes az egész emberi fejlődésre. Hogy erről van szó, az még jobban kidomborodik Senghor egy másik állításából. A marxizmus érvényességi körének leszűkítéséből kiindulva, Senghor azt mondja, hogy a marxizmus alkalmazása Afrikában kolonializmus lenne. Mégpedig azért, mert ő a proletárdiktatúrát, mint a kolonialista diktatúra új formáját képzeli el. Ezt a rágalmat nemcsak ő hirdeti, mert hasonló álláspontot foglal el pl. Aimée Cézaire is. Világos, hogy itt a legtisztább antikommunizmus érve bukkan fel, amely Afrika számára készült.

Közismert az a marxista álláspont, hogy az afrikai néger népeknek maguknak kell kialakítaniuk azt a diktatúrát, amely biztosítja a szocializmus felé való haladásukat, s amelynek feladata, hogy megvédje őket mind a kizsákmányolás belső kialakulásától, mind pedig a külső, neokolonialista elnyomás érvényesülésétől. Ez az államhatalom egy népi-nemzeti forradalmi hatalomból bontakozhat ki leginkább. A marxizmus arra hívja fel az afrikai néger népek figyelmét, hogy találják meg a diktatúra kialakulásának útjait, és óvta őket az előregyártott szkémák használatától. Látjuk tehát, hogy itt valójában éppen Senghor mechanisztikus szemlélete bukkan elő. És ez nem az egyetlen eset, amikor éppen ezt tolja a marxizmus mögé. Így saját mechanikus szemléletének megfelelően például a marxizmust a merev mechanikus determinizmussal azonosítja. Ugyankkor a gazdasági vonatkozásokra való szűkítés következtében a marxizmust az ökonomizmussal is azonosítja. „Miért cselekedni, ha a történelem menete megfordíthatatlan, ha a kapitalizmus halálra van ítélve"[171] – kérdi Senghor.

[170] I. m. 30. old.
[171] Uo. 22. old.

Számtalanszor állítja, hogy a „vak determinizmus" a marxizmus lényege. Azt az egyszerű tényt, hogy Marx szerint az emberek csinálják saját történelmüket, ha determináltan is, észre sem veszi. Nem veszi észre (ez a polgári filozófiára általában jellemző), hogy a marxizmus determinizmus-koncepciója éppen a mechanikus determinizmus meghaladására épül.

Senghor végeredményben rokon minden Marxot cáfolni próbáló polgári gondolkodóval abban, hogy „bírálatának" alapja valójában egy meghamisított marxizmus-kép. Nála azonban van ennek egy másik aspektusa is. Ő nem vetheti el egyszerűen a marxizmust, hiszen ezzel nyíltan is a reakció oldalára állana. Inkább a marxizmus meghaladásáról beszél, ami szintén igen divatos egyes polgári filozófus-körökben. Olyan meghaladást emleget, amely szintézis is lenne, s szerinte ez valósul meg a teilhardizmusban. A szintézis igényének megfelelően Senghor a marxizmus bizonyos vonásait pozitívan értékeli, de úgy, hogy bennük kapcsolatot is talál a teilhard-i nézetekkel. És itt félremagyarázással találkozunk. Senghor a marxizmussal való közös pontokat más – bizonyos fokig pozitív jelleggel is bíró – katolikus és polgári áramlatoktól eltérően nem a társadalmi és gazdasági elméletekben keresi. Ezt ő nem is tehetné meg, hiszen éppen ezekkel áll a legélesebb ellentétben. Következésképpen maga konstruál a marxizmusban saját maga számára elfogadható dolgokat is, amelyek éppen olyan idegenek a marxizmustól, mint azok, amelyeket cáfol. Szerinte a marxizmus akkor lenne pozitív, ha hit, vagyis egyfajta vallásosság lenne. Íme: Teilhard de Chardin „azt is állítja – és én osztom ezt a nézetet –, hogy »a Világba vetett neo-humán hit,[172] abban a mértékben, amennyiben *hit*« (azaz egy önmagánál nagyobb iránti mindörökre szóló adás és átadódás), szükségszerűen magába zárja az adoráció egy elemét, vagyis valamilyen »isten elfogadását«, hogy »a marxista ateizmus nem volt teljes«."[173] Így vázolja ő a helyzetet. A teilhard-i nézetek kimondják a marxizmus rejtett tartalmát, ami – úgy véli – nem más, mint panteizmusba rejtett isteni hit. Azt hiszem, hogy ezzel kapcsolatosan minden kommentár fölösleges. Itt valójában egy

[172] Ez lenne szerinte a marxizmus.
[173] *Senghor:* I. m. 34. old. (A Teilhard idézet: V. köt. 346. old.)

Senghor által konstruált marxizmussal van dolgunk, amely egyszerre szolgál a bírálat és a „pozitív" magatartás alapjául. Ebből azonban csak ellentmondások fakadhatnak. Ilyen például az, hogy a marxizmust rejtett istenhitnek nevezi, annak legelfogadhatatlanabb elemét viszont ateizmusában és az idealizmussal szembeni határozott álláspontjában látja.

Ha szóvá tettük Senghor álláspontját a marxista materializmussal szemben, említsük meg azt is, hogy a leghevesebben talán a marxizmus racionalizmusát támadja. Ezzel párhuzamosan minden erővel a miszticizmus és az irracionalizmus apológiáját bontja ki.

A négerség fogalma

Senghor koncepciójában jelentős szerepet játszik a „négerség"[174] fogalma. Ez összefügg azzal a törekvésével, hogy megtalálja a néger népek helyét a kialakuló új világ perspektívájában. A „négerség" nála kezdetben negatív fogalom volt, sajátos faji koncepció, amely határozott antikolonialista magatartásra támaszkodott. Senghor ezt pozitívvá szeretné formálni. De megmarad a faji keretek között, mert az emberiség többi részétől különálló jelleget keres, olyant, amely nem a társadalmi kérdések megoldásának sajátos útja lenne, hanem konstitucionális és lényegi jelleg. Az azonban, amit így a „négerségnek" nevez, valójában nem más, mint egy elmaradt társadalmi állapotokból fakadó primitív társadalmi tudat. A senghori négerség-fogalom ennek a primitív tudatnak az apotheozisa.

Az elmaradt társadalmi helyzetnek megfelelően a különböző gyarmati igában élő vagy az alól nemrég szabadult népeknél még igen jelentős szerephez jutnak a mágia, a primitív vallás, a miszticizmus, valamint az irracionalizmus különböző formái. Ezeket teszi meg Senghor a „négerség" jellemzőivé, és ellentétbe állítja őket a racionalizmussal. Így nála különböző fejlődési foknak megfelelő társadalmi tudatformák faji jellegűvé válnak. Nem vitás, hogy ez a magatartás mind a faji jelleg, mind pedig a

[174] Négritude.

primitívség szellemének apoteozisa következtében retrográd, reakciós. Ez valójában szembefordul azzal a törekvéssel, hogy a maguk útján haladó afrikai népek megszüntessék elmaradottságukat, felzárkózzanak az emberi haladás élvonalába és éppen itt találják meg saját útjukat. A senghori felfogás végeredményben pedig a szocializmus afrikai útjának kibontakoztatásával áll szemben, és a primitívség védelmével éppen úgy, mint a faji sajátosságok kiemelésével, a neokolonializmus valóságát szolgálja. Antikommunista magatartásának természetesen nem is lehetett volna más eredménye.

Az afrikai szocializmus, ahogy azt Senghor látja

Ne feledjük azonban, hogy Senghornál mindez az afrikai szocializmus hirdetésével párhuzamosan jelentkezik. Ellentmondás lenne ez? Nézzük meg inkább, mit ért ő afrikai szocializmuson, amelyet különben „kijavított szocializmus"-nak[175] is nevez.

Ismeretes, hogy Teilhard a társadalmi létnek és a társadalmi törvényeknek nem juttat szerepet, hanem ezek helyett a Nooszféra fogalmát vezette be, mégpedig biologizáló színezettel. Nála ebben a tudományos kiindulópont fokozatosan kiszélesedő eltorzulása jelentkezik, az a torzulás, amelynek következtében, mint láttuk, nem képes megérteni a valóság társadalmi fázisának dialektikáját és nem veszi észre az új szintnek megfelelő új törvények létezését. Senghornál mindez valamennyire megváltozik, mert a teilhard-i torzításon túl jelentős szerepet játszik a miszticizmushoz való vonzalma is. Nála az elbiologizálás lényeges eleme a misztika előretörése. Szerinte az emberi létnek „a kozmosznak magának a szívveréséhez hangolt elsődleges ritmusokhoz"[176] kell alkalmazkodnia. Ez azt jelenti, hogy „nekünk magunknak kell a történelmet csinálni, mégpedig úgy, hogy a Természethez alkalmazzuk azt".[177] Ez az út nem lenne más, mint a kozmosznak a Nooszférán keresztül az Omega pont felé való

[175] Socialisme rectifié. Lásd *Senghor:* I. m. 63. old.
[176] Uo. 19. old.
[177] Uo. 21. old.

haladása. E misztifikált teilhardizmus alapján keresi Senghor a szocializmus afrikai útját, és persze így a szocializmus csak egészen különleges fogalom lehet. Nem jelenthet társadalmi rendszert, tehát nem lehet az, amit a szocializmus valójában jelent. Viszont ez lehetővé teszi számára, hogy szocializmusról beszéljen kapitalista és imperialista államok esetében is, vagyis hogy a kapitalizmus mai állapotát is szocializmusnak nevezze. Az említett általánosabb alap mellett lényeges, hogy nála a szocializmus fogalma valójában csupán civilizációt jelent: „a *Szocializáció,* vagyis Civilizáció... emberek közötti kapcsolatok megszervezése és a Föld felépítése... az emberi társadalom számára."[178]

Ebből az azonosításból kiderül, hogy Senghor szocializmuson mégis bizonyos értelmű társadalmiasulást ért, ezen belül pedig a termelés társadalmivá válását. Ezen az alapon szabadon kibontakoztathatja a modern imperializmus apológiáját is. „A pánemberi konvergencia – a Kapitalizmus gyengülése és a Szocializmus felemelkedése – mélységesen megváltoztatta a modern Társadalom struktúráit. Az osztályok helyét lassan és mindenütt *technikai professzionális* csoportok foglalták el, amelyek mindennek ellenére konfrontálódva együttműködnek."[179] Máshol pedig: „Az *alkalmazottak* száma növekszik, miközben a *proletariátusé* csökken. Nyugaton a technikusok helyettesítik lassan a magán tőkéseket."[180] Ez pedig nem más, mint az imperializmus apológiájának közismert technokrata változata.

A társadalmi viszonyokra magukra szerinte ma már nem az osztályharc jellemző. „Ami az *osztályharc* elméletét illeti, ez száz évvel ezelőtt részben igaz volt. Visszahelyezve az általános *szocializáció* folyamatába, meghaladott."[181] Nézzük meg előbb, mit ért a „részbeni igazság"-on. „Még Marx idejében sem volt ez a harc más, mint a Bioszféra elemei közti általánosabb feszültség sajátos formája, és nem volt pusztán két emberi csoport közötti feszültség. Ez tehát most, bizonyos értelemben meghala-

[178] *Senghor:* I. m. 45. old. vö. 46. old. is.
[179] Uo. 62. old.
[180] Uo. 30. old.
[181] Uo. 61. old.

dott."[182] Láthatjuk, hogy a speciálisan teilhard-i nézeteket próbálja felvonultatni. Ebben az összefüggésben megváltozik az is, amit Teilhard az emberi közeledésről mond. Az osztályharc szerepének a tagadása, a technicista imperializmus apológiája, a társadalmi valóság helyett Nooszféra: mindez elárulja, hogy Senghornál valójában egy alapjaiban szocializmusellenes elméletről van szó. Különössé csak az teszi, hogy zászlóul a szocializmus jelszavát szeretné ehhez felhasználni. Ez a furcsaság szükségessé teszi, hogy a kérdést egy kicsit közelebbről, társadalmi oldalról is megvizsgáljuk.

Afrikában ma nehezen lehet úgy haladásról beszélni, hogy az ne kapcsolódjék össze a kapitalizmus elleni és a szocializmus melletti állásfoglalással. Ez az antikolonialista magatartás követelményéből fakad, és egyúttal a szocializmus gondolatának világméretű kibontakozását tükrözi és annak része is. Az afrikai népek helyzete azonban sajátos már csak azért is, mert alig van saját burzsoáziájuk és legtöbbször hazai proletariátus sincsen. A volt Francia-Afrika területén pedig jóformán sehol sincs proletariátus. A gyarmati uralom után a gazdasági függetlenséget csak iparosítással lehet biztosítani. A feladat azonban olyan jellegű iparosítás, amely nem vezet burzsoázia és kizsákmányolás kialakulásához. Második sajátosság, hogy e népeknek nincsen tapasztalatuk a belső osztályharc területén (a saját burzsoázia és a proletariátus közötti osztályharcban), hiszen a kizsákmányolók a gyarmatosítók voltak. Itt tehát természetes a nép összefogásának hirdetése és a belső osztályharc kialakulásának megakadályozása. Ez a helyzet az alkotó marxizmus széles kibontakoztatását követeli. Ugyanakkor azonban kialakult a talaj olyan elméletek számára is, amelyek az összefogás tényének hangoztatásából más következtetéseket vonnak le. Ezek közé kell sorolni Senghor nézeteit is. Tekintettel arra, hogy itt az osztályharc szerepének *tagadásával* állunk szemben és nem egy tényleges szocialista, tehát kizsákmányolásmentes út keresésével, nyilvánvaló, hogy ezek a nézetek valójában a reális megoldásokkal fordulnak szembe és a tényleges veszélyek elkendőzésével a kapitalista út számára nyitnak lehetőséget. Minden olyan megoldás, amely nem a gazda-

[182] *Senghor:* I. m. 61. old.

sági valóság, a társadalmi törvényszerűség erejéből indul ki, csak a belső burzsoázia kialakulását segítheti elő, vagy a neokolonializmust támogathatja, illetve szükségképpen mind a kettőt. Az osztályharc törvényeinek figyelmen kívül hagyása, a népi egység fogalmának segítségével történő elhomályosítása végső soron nem vezethet máshoz, mint a tényleges fenyegető veszélyek – a hazai burzsoázia kialakulása, a neokolonializmus érvényesülése – előtti lefegyverzéshez. Ezt a technicista imperializmus apológiája közvetlenül is elősegíti. Ezért Senghor régebbi antikolonializmusa neokolonializmusba csap át.

Az elmondottak alapján megállapíthatjuk, hogy a szocializmus fogalmának használata és a marxizmus bizonyos igen sajátos dicsérete Senghornál nemcsak eszmei nyomás eredménye, nemcsak a néptömegekben élő tendenciák hatása, hanem sokkal inkább a néptömegek félrevezetésének eszköze. Hiába hódol Senghor, talán őszintén, a „marxizmus" előtt, ez mégiscsak félrevezetés.

Az ő teilhardizmusa így nem kísérlet a vallásnak a tudományok eredményeihez való alkalmazására (amit Teilhard nézetei szolgálnak), hanem inkább élesen szocializmus- és haladásellenes eszmerendszer, amely az afrikai népek jövőjével fordul szembe.

Végül még valamire rá kell mutatni, ami Senghor koncepciórendszeréről talán a legtöbbet mondja. Különösen megdöbbentő, amikor egy gyarmati iga alól politikailag alig, gazdaságilag valójában még fel nem szabadult nép figyelmét, amelynél a nyomor és a tudatlanság uralkodik, amely nem rendelkezik a legelemibb emberi javakkal sem – valaki a vallásra hivatkozva az élet emberi feltételeinek megteremtésétől szeretné elfordítani. Márpedig Senghor éppen ezt teszi. Azt hirdeti ugyanis, hogy az embereknek nem az életkörülmények emberivé tételére kell törekedniök, mert nem ez az igazi emberi törekvés: „Amire az Ember törekszik, az nem is annyira a *jó-lét,* mint inkább a *több-lét,* nem annyira az életszínvonal emelése, mint az Intelligencia és a Szív minden lehetőségének kibontakoztatása."[183] Nem lehet vitás, hogy a sokoldalúság igénye alapvető emberi törekvés. Csakhogy ennek *előfeltétele* az emberi szintre emelt életszínvonal és ott ahol ez nincs biztosítva, feltétlenül az életszínvonal emelése az elsődleges

[183] *Senghor:* I. m. 61–62. old.

feladat. Annak a négernek, aki éhezik, aki a legelemibb kulturális lehetőségekkel sem rendelkezik, aki nyomorog, annak még a jó-lét a legfontosabb. Ha a jólét még a fejlett Európában is olyan fontos, mennyivel fontosabb ott, ahol az életszínvonal inkább tengődési színvonal. Ilyen körülmények között azt hirdetni, amit Senghor hirdet, valójában nem jelent mást, mint szembefordulni az emberi élet követelményével, mint elterelni a figyelmet erről a törekvésről. A lényeges tehát nem az, hogy az emberi lehetőségek kibontakoztatásának fontosságát hangsúlyozza, hanem az, hogy ezt szembefordítja az emberi élet elemi követelményével, és így valójában egy távolabbi cél kiemelésével az alapvető feltételként szereplő célokkal fordul szembe és valójában a primitívség szellemének dicséretéhez jut. Ez pedig végső soron nem más, mint az élet tényleges követelményeitől való elfordulás.

Senghor teilhardizmusa mindent összevetve valójában a néger népek elnyomásának ideológiája, illetve pontosabban, a kialakulóban levő néger burzsoázia ideológiája.

Ami tehát Európában a katolicizmus bomlásának egyik fázisa, formája (és ugyanakkor válaszkísérlet is erre), az itt az eltérő helyzet következtében a népelnyomó politika szolgálatához vezet, továbbá a katolicizmus és a vallás közvetlen kiterjesztésének és megerősítésének az eszköze anélkül azonban, hogy bármilyen megújulásról vagyis a valláson belüli haladásról lehetne szó. Ami Európában kettős jellegű lehet, az itt minden kettősségét elveszti és egyértelműen minden haladástól távolállóvá, azzal szembenállóvá, egyszóval reakcióssá válik.

A perszonalizmus története

A katolikus filozófia megújulást kereső törekvésének másik számottevő irányzata a perszonalizmus. Kezdete a harmincas évekre, tehát a nagy gazdasági válságot követő időre tehető. A perszonalizmus legjelentősebb képviselője Mounier,[184] ő alapította 1932-ben az *Esprit* című folyóiratot. Eköré tömörültek és tömörülnek ma is a perszonalisták. Az irányzat tartalmi kikristályosodása a folyóirat hasábjain következett be, nagyobbára a második világháború előtti időkben, de jelentős szerepet játszott Mounier több irányjelző írása is. Kezdetben és talán egészen a háború utánig ez az eszmeáramlat elsősorban Franciaországra korlátozódott. Később hatása kiterjedt Angliára is, itt is a folyóiratok köré csoportosulva, majd Hollandiára, ahol a megszállás idején kezdett kibontakozni ez az irányzat és végül az Egyesült Államokra és Svájcra. Előtérben azonban mindvégig a francia perszonalizmus állt és az *Esprit* maradt meg az irányzat vezérfolyóiratának.

Általános jellemzés

A perszonalizmus sajátossága, hogy elveit nem foglalták össze alapvető filozófiai munkákban, hanem ezek különböző tanulmányokból és rövidebb program-iratokból bontakoznak ki. Fejlődésében jelentős szerepe volt a különböző aktuális és konkrét, jobbadán a helyzet által felvetett kérdésre való reagálásnak. Koncepciójuk nem képez filozófiai rendszert, hanem heterogén irányzat. Képviselői elvileg is leszögezik a perszonalizmus kidolgozat-

[184] *Emmanuel Mounier* (1905–1950) főbb művei: Révolution personnaliste et communautaire (Perszonalista és közösségi forradalom, 1934); De la propriété capitaliste á la propriété humaine (A kapitalista tulajdontól az emberi tulajdonhoz, 1936); Manifeste au service du personnalisme (Kiáltvány a perszonalizmus szolgálatában, 1936); Liberté sous conditions (Szabadság feltételek alatt, 1946); Traité du caractére (Értekezés a jellemről, 1946); Le personnalisme (A perszonalizmus, 1949).

lan jellegét. Ez semmi esetre sem jelenti azt, hogy álláspontjuknak a legkülönbözőbb konkrét kérdésekben ne lenne valamilyen közös nevezője és ne léteznének olyan központi kérdések, amelyek, mint a perszonalizmus eszmei magvai felfogásuk egészére hatnak. Maga Mounier is ismételten megkíséreIte a perszonalizmus összefoglaló jellemzését. Ezekre támaszkodva – szem előtt tartva az említett heterogenitást – elég világosan körülhatárolhatjuk a perszonalizmus lényegét.

Említettük, hogy a perszonalizmus megújulást és a megújítást kereső áramlatok egyike. Ez azt is jelenti, hogy követői igyekeznek a mai ember aktuális kérdéseiben a katolikus vallás és a teológia szelleméhez híven állást foglalni. A katolikus vallás és a teológia azonban nem olyan alap, amelyre támaszkodva megfelelő választ lehet ezekre találni. Következésképpen a perszonalisták kénytelenek a különböző mai filozófiai irányzatokhoz fordulni, és az így kapott válaszokat megpróbálják valamilyen módon összhangba hozni saját vallási nézeteikkel. A megújulás náluk nem más, mint a modern filozófiai áramlatok olyan összeházasítása a teológiával, amelyben a modern élet követelményei már nem játszanak elhanyagolandó és elhanyagolható szerepet, és amelyben már nincsen szó az ancilla-elvről. Nyilvánvaló, hogy nem kerülhetik el a katolicizmus bizonyos kritikáját, sőt bizonyos fokú átértékelését sem. Érthető viszont, hogy a szóban forgó filozófiai áramlatok alapelveit nem vehetik egyszerűen át, csak egyes tételeket tehetnek magukévá. A perszonalizmus továbbá nem kapcsolódik egyetlen modern filozófiai áramlathoz sem, hanem különböző, egymással ellentétes és egymással harcban álló irányzatokból szeretne egyet-mást felhasználni. Ennek viszont csak eklekticizmus lehet az eredménye. Milyen jellegű ez? Mivel a perszonalizmus elsősorban az emberi lét, a társadalmi valóság kérdéseivel foglalkozik, érthető, hogy az egzisztencializmus és bizonyos sajátos értelemben a marxizmus hatása tapintható ki ebben az irányzatban. De nemcsak ez a befolyás létezik, hanem a szembenállás is tény, az átvétel mellett a küzdelem is. Ez egyaránt jellemzi az egzisztencializmussal, mind pedig – és persze fokozottan – a marxizmussal való kapcsolatukat. Az egzisztencializmus esetében inkább a hatás, a marxizmus esetében a szembenállás az erősebb. Igyekeznek mindkét irány-

zatból átvenni azt, ami életképes, és felülemelkedve, túllépve mindkettőn, a két irányzat bizonyos összegezetetését hajtják végre. Ebből következik, hogy a perszonalisták ellentmondásokba bonyolódnak és eklekticizmusuk bizonytalansághoz, kuszasághoz is vezet. Ez a marxizmushoz való viszonyuk következtében sajátos színezetet is kap. Hiába állítják, hogy a marxizmus pozitív értékelésére törekednek, ideológiájuk alapvetően vallási jellege miatt ez a pozitív állásfoglalás csak igen korlátozott. Hiszen nem fogadhatják el a marxizmus lényegét, felfogását és az emberi létről adott magyarázatát. Ha tehát a dolgok mélyére nézünk, akkor a perszonalizmus egyik alapvető jellegzetességeként a marxizmussal való szembenállást találjuk.

A perszonalizmus konkrét eszmei tartalmát vizsgálva, valójában két kérdéscsoportot lehet kiemelni, amelyek már jellegüknél fogva is összetartoznak. Az egyik az emberről mint egyénről kialakított kép, a másik álláspontjuk a társadalmi haladásról, illetve a társadalmi problémák megválaszolására tett kísérletük.

A perszonalizmus képe az egyénről

A perszonalizmus egyéni felfogásának sajátosságát keresve szembeötlik – az ismertebb polgári filozófiai irányzatoktól eltérően –, hogy bár az egyént mint egyént közelíti meg, mégsem akarja az embert a kollektivitásból kiszakítani. A kettő összekapcsolása önmagában helyes lehetne, ha eltekinthetnénk attól a konkrét tartalomtól, amivel az egyén és a kollektivitás fogalmát megtöltik.

Amikor a perszonalizmus az emberről akar képet alakítani, az egyénből indul ki és az egyénre épít. Felfogásuk szerint az ember mint egyén abszolútum; lényegénél, emberi jellegénél fogva – és nemcsak egyedi voltában – összemérhetetlen (inkommenzurábilis). Filozófiájuk tehát ebben a vonatkozásban határozottan individualista jellegű. Felfogásuk jellemzésére viszont azért választották a perszonalizmus kifejezést, mert az individualizmustól valamilyen módon el akarták magukat határolni. Szembenállásukat az individualizmussal szélesen ki is fejtik. Ezért, noha az individualizmus lényeges jellemzőjük, felfogásukat mégsem

lehet egyszerűen ebbe a kategóriába sorolni. Említett szembenállásukat azzal indokolják, hogy szerintük az egyén nem fordulhat el a többi egyéntől, nem zárkózhat magába, hanem kifelé, a többiek felé kell fordulnia, kontaktust keresve és találva velük. Az egyén csak úgy tudja saját magát, egyéni létét a perszonális egzisztencia szintjére emelni, ha belsődlegesen is a többi ember felé fordul. Ez az a pont, ahol igen jól látható mind az egzisztencializmushoz való bizonyos fokú kapcsolódásuk, mind pedig az attól való különbözőségük is. Álláspontjuk ugyanis az, hogy a Más-felé fordulásnak lényeginek kell lennie. Ennek a Más-felé fordulásnak legfontosabb szála, vagy, ha úgy tetszik, alapja a szeretet. Az emberek iránti szeretet az, amelyben az egyén a többi ember felé fordulva önmagára lel, és csak ebben találhat magára. De – mondják – nem fordulhat a másik felé a szeretet formájában csak akkor, ha előbb önmaga felé fordul és befelé fordulásában megkeresi önmagát. „A személyiség[185] ... nem létezik csak más felé, nem ismeri meg magát csak más által, nem találja meg magát csak másban"[186] – mondja Mounier. És ennek megfelelően ha ezek a szálak megszakadnak, önmagát veszíti el. „Ha a kommunikáció megszűnik vagy megromlik, alapjában elvesztem önmagamat."[187] Illetve másképp fogalmazva: „Majdnem azt lehetne mondani, hogy nem létezem csak abban a mértékben, amelyben más számára létezem, azaz kiélezve: létezni annyi, mint szeretni."[188]

Látható, hogy számukra a más emberhez való kapcsolat kétségtelenül az emberi lét alapvető kategóriája. De ha közelebbről megnézzük ennek tartalmát, meghökkenünk. A kapcsolat szeretetre épülő jellegét ugyanis az jellemzi, hogy ennek alapvető eleme az érdeknélküliség és a viszonzás gondolatának teljes hiánya. Ez önmagában nem lenne baj, csakhogy ez az egyoldalú kifelé, másfelé fordulás, mint az emberi kapcsolatok ajánlott formája, alapjában különbözik az ember reális társadalmi kapcsolataitól. Itt nyilván nem az egyén társadalmi relációjáról, való-

[185] La personne.
[186] *Mounier:* Le personnalisme. Párizs 1949. 38. old.
[187] Uo. 39. old.
[188] Uo.

ságáról vagy az egyénben létező társadalmiról, egyszóval nem a társadalmi létről van szó. A társadalmat tehát valójában morális követelménnyé teszi. A perszonalista kapcsolat az egyén és a többi ember között a kereszténysi szeretetből ered, és mint ilyen, nyilvánvalóan inkább követelmény jellegű, nem pedig valóságos létezés. Azt is mondhatjuk, hogy a kereszténysi szeretet tulajdonképpen az egyén társadalmi létének valósága helyett szerepel. Nem vitás, hogy itt az emberi valóság eltorzításával találkozunk. Hogy ez így van, azt mással is bizonyíthatjuk. Szerintük ugyanis az emberiség egységét végső soron nem valamilyen antropológiai-természeti jelleg vagy a társadalmi lét valósága jelenti. Mounier például azt állítja, hogy az emberi nem egységét a kereszténység mondotta ki és bizonyította először, mégpedig azzal, hogy „minden személy Isten képmására teremtetett és minden személy hivatott arra, hogy Krisztus... hatalmas misztikus testét... képezze."[189]

Az emberi kollektivitásnak ilyen vallási felfogása, amely alapjában szemben áll az emberi lét társadalmi értelmezésével, sejtetni engedi, hogy az egyéni lét egyéb kérdésében végül is hasonlóan vallási kategóriákra bukkanunk. Említettük az egyén abszolút összemérhetetlenségének tételét. De mi teszi az egyént ilyen abszolúttá? Nos, nem más, mint az elhivatottság.[190] Az elhivatottság nem azonos azzal, amit az ember mint hivatást szokott emlegetni és így nem foghatjuk fel – hogy így fejezzük ki magunkat – földi értelemben. Ábrahámnak például – Mounier szerint – az volt az elhivatottsága, hogy saját hitét azzal bizonyítsa, hogy fiát az áldozati oltárra vezeti. A perszonalistáknál az elhivatottság az isten általi elhivatottságot jelenti. De idézzük megint Mouniert: „Ha... tudom, hogy egy egyszeri vércsepp, s nem ez a másik, csordult ki érettem a Golgotán a Szentháromság kebeléből, tudom hogy ennek az Istentől eredő létajándéknak meg kell legyen számomra az Igéje is, egyszeri és transzcendens szó, amelyet Krisztus titkosan próbál hozzám juttatni, a hivők hitegységének közepén, ez lesz a lenti [a földi] szavak tömegében: az elhivatottságom".[191]

[189] *Mounier:* Le personnalisme. Id. kiad. 12. old.
[190] Vocation.
[191] *Mounier:* Liberté sous conditions. Párizs 1946. 43. old.

Figyelembe véve, hogy éppen akkor leljük meg önmagunkat, ha megtaláljuk elhivatottságunkat, azt is mondhatjuk, hogy az elhivatottság a személyiség lényege. Továbbá az elhivatottság egyúttal a személyiségben azt a lényeget jelenti, amely azt másokhoz is kapcsolja, mégpedig az elhivatottság jellegéből eredően, és a krisztusi szeretet érvényesülésének formájában. Az elhivatottság, a krisztusi szeretet jellegéből következően sugárzó hatású, tehát a másik felé irányuló igény nélküli magatartásom a szeretet következtében hívássá válik és mint ilyen, nyitott kapu. A hívásra ismét csak a szeretet a válasz, illetve a belső vonatkozásokat tekintetbe véve – az elhivatottságra való ébredés. Vagy hogy pontosabban fejezzük ki a perszonalista gondolatot: ráébredés az elhivatottságra. Ez az elhivatottságra való ráébredés szerintük az egyén erőinek bizonyos befelé fordítását jelenti, az erők konverzióját. Mivelhogy az elhivatottság náluk krisztusi értelemben szerepel, ebből az következik, hogy ez a konverzió nemcsak az erők átfordulását, hanem valójában vallási jellegű konverziót, azaz megtérést is jelent. Az elhivatottságra ébredés egyenlő a transzcendencia elfogadásával is. Így viszont – a transzcendenciából következően – az ember önmagát önmagán kívül találja meg és ez az önmagán kívüli nem más emberekben van, hanem az ember világán kívül. Tekinthetjük-e ezt másnak, mint az elidegenedés egyik formájának? Következésképpen, ha végigvisszük a perszonalizmus gondolatmenetét, arra a konklúzióra kell jutnunk, hogy az ember az elidegenedésben talál magára. Így lényege éppen az lesz, ami tőle idegen. Ez persze szervesen következik vallási nézeteiből, viszont ellentmondásba kerül az elidegenedéssel való szembefordulásukkal. Térjünk most vissza a konverzióhoz.

A konverzió szereteten keresztül történő kisugárzása következtében további konverziókhoz vezet, és így terjedése által perszonalista közösség kialakulását eredményezi. Ennek során átalakulnak az emberek közötti kapcsolatok és a perszonalista értelmezés szerint autentikussá válnak. Ez az út a perszonalista emberiség felé mutat, és szerintük ez a perszonalizációs folyamat az igazi emberi történelem. Mit jelent azonban ez? Nem mást, minthogy a történelem és a haladás valóságát náluk a megváltás művének teológiai, vallási illúziója foglalja el. A vallási alapok ered-

ményeképpen a perszonalizmus visszacsúszik egy ábrándba, amely az emberiséget a szeretet által akarja megváltani. Ezt az ábrándot éppen a kereszténység kétezeréves történelme cáfolta meg a legeklatánsabban.

A perszonalista szabadságkoncepció

Az eddig elmondottak nem merítik ki a perszonalistáknak az egyénről vallott nézeteit. Nem érintettük még a szabadság kérdését, pedig ez lényeges szerephez jut elméletükben. Ebben a kérdésben különösen erős az egzisztencialista hatás, de ez itt sem jelenti azt, hogy a perszonalisták ugyanazt mondják, mint az egzisztencialisták. Az egzisztencializmus hatása ugyanis a teológiai szabad akarat elméletével fonódik össze. A perszonalisták azt mondják, hogy az egyén szabadsága abban áll, hogy szabadon választ. Ennek a választásnak során azonban az egyén elhivatottságát nemcsak elfogadhatja, hanem el is utasíthatja. „A bűnhöz való jog, vagyis a sorsának visszautasítása, lényeges a szabadság teljes gyakorlásához."[192] A szabadság tehát az embernél teljes és abszolút. Csakhogy itt nem egyenlő lehetőségek és esélyek közötti választásról van szó. Az egyik oldalon az elhivatottság és ezen keresztül önmaga választása áll, a másik oldalon az elutasítás, ami a bűnnel válik azonossá, amint az idézett szövegből is kiderül. A lehetőségek értékét nem a választó egyén adja meg – amint azt az egzisztencialisták felfogják –, hanem ez külsőleg meghatározott. Sőt, az értékek rendje nem is emberi eredetű, és így a perszonalizmus itt már a marxizmussal fordul elsősorban szembe. Az értékek transzcendensek, végső soron tehát istentől erednek – mondják. Ezért jelent a lemondás, a negatív választás bűnt.

Választási elméletük abban is különbözik az egzisztencialista felfogástól, hogy a negatív választással az ember nemcsak önmagáról, hanem egyúttal szabadságáról is lemond. Ezen a ponton jelentkezik a perszonalista elmélet másik ellentmondása, illetve bizonyos visszássága. Ugyanis itt arról van szó, hogy az a

[192] *Mounier:* Le personnalisme. Id. kiad. 12. old.

szabadság, amelyikről lemond, valójában egy más jellegű szabadság, mint amely szerintük a választásban megtestesül. A perszonalisták végül is kétféle szabadságfogalommal operálnak, és ezeket összekeverik. A szabadság egyik jelentéséről már szóltunk. Az emberi létnek van egy szabadságállapota is, amelyet megvalósítani éppen az elhivatottságnak kell – ez a másik fajta szabadság. Erről a szabadságról szerintük lemondhat az ember, a konstitutív szabadság alapján. Ha viszont mi így szétválasztjuk azt, amit ők összekevernek, akkor kiderül, hogy az a különbség, amellyel önmagukat az egzisztencializmustól szeretnék elhatárolni, ezen a ponton semmivé foszlik. Az elhatárolódásuk momentumával az a látszat keletkezik, mintha itt a marxizmushoz való közeledésről lenne szó. Ha viszont lehántjuk a burkot, kiderül, hogy erről szó sincsen.

Nézzük meg jobban a perszonalista szabadság-fogalom második jelentését. Már utaltunk arra a nézetükre, hogy az ember test és lélek szétválaszthatatlan egysége. Ezt a szétválaszthatatlanságot ők több szempontból is megsértik. Az első, ami az elválaszthatatlanságot megsérti, az ember konstitutív transzcendens volta, amit Lacroix az örökkévalósághoz viszonyítottságnak mond. Másodsorban azonban ez az egység a megtestesülés által valósul meg. Így azután a spirituális náluk mégiscsak felsőbbrendű, ami annak ellenére, hogy bizonyos chardini evolucionizmust is elfogadnak, jelenti a szellemi közvetlen elsőbbségét is. Hogyan függ össze ez a szabadság kérdésével? Úgy, hogy az említett egységen keresztül az ember testi valósága alapján a determinizmus világához is tartozik. A szabadságot a spirituális elem képviseli. A szabadság, most már a második értelemben véve, azt jelenti, hogy az első értelmű szabadság alapján az elhivatottságot választó ember szakít és felülemelkedik a determinációk világán, vagyis a természeti világon és saját testi valóján. Ezzel a felülemelkedéssel – amely szükségképpen jelenti a világgal való szakítást is – megvalósítja a perszonalista szabadságot a szó második értelmében. A determináltság és a szabadság megvalósítására vonatkozóan idézzük Mounier-t: „nem az értékek abszolút szintjén, hanem az emberiség mostani szakaszában; a nagy számok területén; és kivéve a mindig lehető egyéni konverziót; biológiai és gazdasági helyzetünk még döntő mértékben meghatározza

magatartásunkat."[193] A konverzió, vagyis az elhivatottság választása megtöri a determinizmusokat. A konverzió azonban csak egyéni lehet, és ezért végső soron az emberi kérdések megoldását csak az egyén szintjén lehet előrevinni.

Nézzük meg az említett szakítás további vonatkozásait, és különösképpen a determinizmusokhoz való kapcsolódást. A perszonalisták szerint a determinizmusok fölé egyetlenegy módon lehet emelkedni, csakis a determinizmusok segítségével. „A szabadság nem nyerhető el a természetes determinizmusok ellenére; csak felettük, de velük vívható ki."[194] A determinizmusok segítségével viszont csak akkor lehet a determinizmusok fölé emelkedni, ha ez a föléemelkedés a determinizmusokban is megvan. Igen ám, de sem a biológiai, sem a gazdasági determinizmusok nem közelednek a konverzió felé. A konverziónak éppen ezért meg kell maradnia puszta keresztényi misztériumnak, illetve az adott esetben a szabadság keresztényi misztériumának. Második észrevétel, hogy a determinizmus felhasználásával kialakuló szabadság semmiképpen sem lehet egyéni, csak az emberi közösség egésze által valósulhat meg. Ezzel szemben Mounier azt mondja, hogy „az emberi szabadság *egy személy szabadsága*".[195]

Az elmondottakból világosan kiderül, hogy eklektikusságuk valójában ellentmondásosságot jelent és ezen túl bizonyos kuszaságot eredményez. Mi a kivezető út ebből a helyzetből? A perszonalizmus nem jó alap ehhez. Következésképpen nem tehetnek mást, mint hogy szentesítik (amit felfoghatunk akár a szó szoros értelmében is) és abszolutizálják a zavart. Hogyan teszik ezt? Úgy, hogy az egyént, az embert végül is misztikumnak, misztériumnak fogják fel. Mounier ezt így fejezi ki: „Az ember nem *létezik* teljességgel, és nem tudja soha jól, hogy micsoda ő."[196] Ez a misztérium azt is jelenti, hogy az ember meghatározhatatlan. Mounier szerint: „csak az embereken kívüli tárgyakat lehet meghatározni", ámde a személyiség nem egy tárgy. Az éppen az, ami

[193] *Mounier:* Le personnalisme. Id. kiad. 25. old.
[194] Uo. 73. old.
[195] Uo. 77. old.
[196] L'homme n'*est* pas pleinement. Lásd *Mounier:* Liberté sous conditions. Id. kiad. 87. old.

„egyetlen emberben sem kezelhető tárgyként."[197] Következésképpen a személyiség lényege az, ami meghatározhatatlan. (Megjegyezhetjük, hogy ezen a ponton jelentkezik az egzisztencializmus szubjektivizmusa, az objektum és az objektív összekeveredése is.)

Különös egyénfelfogásuk lényegét az elmondottak alapján a konverzióban találhatjuk meg, vagyis a valóság fölé emelkedés követelményében. És éppen ebben látják ők a marxizmuson való túllépésüket. Ez a túllépés azonban, miként a marxizmusnak minden úgynevezett meghaladása, valójában visszafelé tett lépés. Nemcsak filozófiatörténetileg visszalépés, vagyis egy régebbi és elavult koncepcióhoz való fordulás ez, hanem elfordulás a világ kérdései elől, sőt az elfordulás abszolutizálása. Ez természetesen megfelel a teológia követelményeinek, de a perszonalizmust egyúttal közös platformra helyezi a neotomizmussal. Ebben pedig előrevetíti árnyékát az egész megújítási kísérlet kudarca.

Az egyénről vallott koncepciók vizsgálatánál eddig többszörösen érintettünk olyan kérdéseket, amelyek társadalmi felfogásukhoz kapcsolódnak, vagy egyenesen annak részei. Ezek emlékezetbe idézésével rátérhetünk társadalmi nézeteik vizsgálatára.

A társadalom és a haladás perszonalista értelmezése

A perszonalizmusnak a társadalmi haladásról vallott koncepciója elválaszthatatlan a kapitalizmus-kritikától. Szerintük a kapitalizmus meghaladott társadalom, amely tartalmánál fogva ellensége az emberi személyiségnek, és amelyet egy másik társadalomnak kell felváltania. „A civilizáció szemünk láttára agonizáló rendszere egyike a legszegényebbnek azok között, amelyeket a történelem ismert".[198] A kapitalizmus kritikája a perszonalistáknál olyan éles, hogy ezen a ponton még a marxizmus igazát is elismerik. Csakhogy a kritika a kérdésnek csupán egyik oldala. Az elméleti értékelés szempontjából éppen az a döntő, hogy milyen perspektívát látnak és milyen megoldást ajánlanak. Itt vi-

[197] *Mounier:* Le personnalisme. Id. kiad. 7. old.
[198] Uo. 37. old.

szont már élesen szembefordulnak a marxizmussal, elméleti tételeivel és a szocializmus építésének gyakorlatával is.

Ami az elméleti kérdéseket illeti, azt állítják, hogy a kizsákmányolás megszűnte nem teremtheti meg az alapot az emberi elidegenedés megszűnéséhez. Azért nem, mert szerintük az elidegenedés forrása az ember anyagi, testi léte. Az elidegenedés tehát örök és az ellene való harc a spirituális harca az anyagi világ ellen. Így azután az emberrel kapcsolatban újra felállítják az általuk kezdetben tagadott test-lélek dualizmus valamilyen formáját. Továbbá éppen arról van szó, amiről a szabadsággal kapcsolatosan beszéltünk: az anyagi világ determinizmusából való konverziós kilépésről. A perszonalisták azt is mondják, hogy az ember földi világa az erőszak uralmától elválaszthatatlan. Így a konverzió egyúttal az erőszak világából való kilépést is jelenti. Koncepciójuknak megfelelően, ez a kilépés nem történhet erőszak segítségével, hanem csak az egyéni átalakulás útján, annak elterjedésével. Ebből három konklúzió következik: először, hogy a társadalmi kérdések megoldása nem a társadalmi szintjén keresendő, csakis az egyéni szintjén. Másodsorban, hogy a megoldás útja nem a társadalmi harcon keresztül és még kevésbé a proletárdiktatúrán keresztül valósul meg, harmadsorban pedig a megoldás nem a valóságos szocialista társadalom, hanem a perszonalista emberiség.

A társadalom kommunista perspektívájával való szembeszállás nem jelentkezik nyíltan és persze az sem, hogy itt a marxizmussal való alapvető szembenállásról van szó. Hiszen Marx álláspontját egyszerűen saint-simoninak fogják fel. „Félnünk kell attól a saint-simoni és technokratikus reménységtől, hogy az emberi viszonyok kormányzását a dolgok adminisztrálása fogja felváltani. Egy ilyen világban – ha ez életképes lenne – az embert hamarosan tárgyként kezelnék."[199] Már ebből a szövegből is kiderül, hogy a perszonalisták a kommunizmus problematikáját és a marxizmus lényegét nem értették meg.

A megoldás útjára vonatkozóan jellemzően két tényezőt emelnek ki. Az egyik a gazdaság, a másik a morál. Szerintük megoldást csak a kettő együtt adhat. Azáltal azonban, hogy náluk a

[199] *Mounier:* Le personnalisme. Id. kiad. 107. old.

konverzió döntő láncszem, a gazdasági csak úgy jelentkezik, mint amit ki kell kapcsolni, le kell győzni a morálisra való hivatkozással, a spirituális érdekében. Ennek megfelelően állítják például, hogy a tulajdonformák átalakításának valójában morális követelmény alapján kell bekövetkeznie. Elméletük lényegének tekinthető, hogy a megoldás rugóját a morálisban és a spirituálisban látják. Igen jellemző Mounier következő megállapítása: „Az alkotó elhatározás, a fatalitások vagy valószínűségek láncát elszakítva... egy új rend teremtő kezdetévé válik."[200] Nos, éppen erről, az új világnak a semmiből való teremtéséről van szó. Említett szocializmusuk így morális vallási utópizmus lehet csupán. De nézzük tovább, hogyan látják a kibontakozást. Szerintük a tudomány fejlődése az osztályok átrendeződéséhez vezet. Ez lehetővé teszi az előrehaladást az osztálybékén keresztül. Mounier így ír: „Marad, hogy a szocializmus, az eredeti megfogalmazása szerint, a munkásoknak maguknak, a burzsoázia világosfejű frakcióihoz társult szervezett munkás- és parasztmozgalmak műve lesz."[201] Tehát a munkásosztály szerepét is úgy ismerik el, hogy ezzel együtt az osztálybékét követelik, ami nem lehet meglepő, ha a megtérésben látják a megoldás útját, ha szerintük a társadalmi harc felszámolása, mégpedig a szeretetben való feloldódása a kulcsa mindennek.

A perszonalizmus a kereszténységről

Nem fejezhetjük be a perszonalizmus vizsgálatát anélkül, hogy ki ne térnénk arra, amit ez az irányzat magáról a kereszténységről mond. Ez azért is érdekes, mert éppen egy olyan irányzatról van szó, amely belső céljának tekinti többek között a kereszténység megújítását. Természetes, hogy a kereszténységről szólva éppen ezt a törekvésüket kell megindokolniuk. Nézzük meg hogyan teszik ezt.

A perszonalizmus mint katolikus filozófia, természetesen a katolicizmus és a kereszténység apológiájával kezdi. Ez az apológia azonban a történelem elferdítését is tartalmazza. Ez abból ered,

[200] *Mounier:* Le personnalisme. Id. kiad. 81. old.
[201] Uo. 121–122. old.

hogy a modern filozófiáktól kölcsönzött tételeiket mint specifikusan keresztényeket szeretnék bemutatni. Az első ilyen ferdítés a görögséggel kapcsolatos. Azt, ami éppen a görögség nagy erénye volt, a humanizmust, átcsúsztatják a kereszténységbe, és ennek eredményeként a valósággal homlokegyenest ellenkezően állítják be. S így Mounier azt mondja, hogy „a személyiség értelme az antikvitásban egészen a kereszténység korának küszöbéig embrionális marad".[202] Tehát nem elégednek meg azzal, hogy a humanizmust összhangban levőnek tartják a kereszténységgel, hanem azt állítják, hogy azt egyenesen a kereszténység hozta a történelembe. Talán még élesebb lesz egy másik példa. Azt állítják ugyanis, hogy az anyagi létnek, az anyagnak és a testinek a megvetése a görögöktől ered és hogy ez a kereszténységtől lényegileg idegen.[203] Azt hiszem, hogy aki a történelmet és a görög filozófiát egy kicsit is ismeri, az legalábbis meghökken. Ez már nem szépítése a történelemnek, ez – nevezzük nevén a gyermeket – hamisítás. Meglepő az is, hogy az egész modern civilizációt valójában a teológia érdemének tudják be: „Két évszázadban Krisztus inkarnációját teljességgel biztosító teológiai disputák tették a keresztény civilizációkat az egyetlen aktivista és indusztriális civilizációvá".[204] Mit mondhatunk erre? Nem is szükséges arra a küzdelemre hivatkozni, amelyet az egyház évszázadokon keresztül folytatott a tudomány ellen, vagy akár a polgári forradalom elleni magatartására. Mindenesetre igen szomorú helyzetben lehet a kereszténység, ha ilyen módon kell történelmi érdemeket fabrikálni számára. Ez azonban nem is lehet másképpen, amikor érdemeket és a perszonalizmus dicsőségét keresik. Persze egészen más a helyzet egy reális történelmi vizsgálat esetében. Csakhogy ha egy ilyen történelmi vizsgálat során természetesen találhatunk olyan időpontokat az emberiség történetében, amikor a kereszténység pozitív szerepet játszott, ez a történelmi vizsgálat ezt a szerepet időzíti is és kimutatja, hogy ez a szerepe nemcsak időleges, hanem csak egy régmúlt időre vonatkozhat.

[202] *Mounier:* Le personnalisme. Id. kiad. 10. old.
[203] Vö. Uo. 21. old.
[204] *Mounier:* Id. kiad. 108. old.

A perszonalizmus éppen azért, mert megújulást igényel a katolicizmuson belül, nyilván nem zárkózhat el és nem is zárkózik el a mai katolicizmus bizonyos fokú kritikájától. Ennek a kritikának az alapja az, hogy a katolicizmuson belül megkülönböztetnek időleges és örök dolgokat. Kritikájuk nyilván csak az időlegesekre vonatkozhat, és éppen ezért volt olyan fontos számukra az örök dolgok kiemelése. Nézzük meg most, mi az álláspontjuk azzal kapcsolatosan, amit időlegesnek fognak fel. Hasznos lesz, ha ennek megvilágítására egy Mounier tollából eredő hosszabb passzust idézünk. Először is a fentebbi megkülönböztetést ő így fogalmazza meg: „A konkrét vallási realitásban megkülönböztettük az örökkévalóság részét a temporálissal és mulandóval való amalgámjaitól."[205]

Az e világira vonatkozóan pedig így ír: „A kereszténység azonban vallás is, egy transzcendencia vallása, amely személyek inkorporált és történelmi világában testesül meg. Konkrét életének széles szektora tehát a faj, a hely és az idő feltételeinek van alávetve, és e téren mulandó alakzatokban, sőt néha gyanús kompromisszumokban fejezi ki teremtő ihletettségét. Állandóan újra kell kezdeni a transzcendens ihletettség és a történelmi körülményekkel alkotott keverékek formái közötti szétválasztási munkát. Ez utóbbiak az időben születtek és az időben tűnnek el... Egy keresztény, aki érzékeny a megtestesülésnek a vallásbeli központi jelentősége iránt, nem fogja ezeket a történelmi megvalósulásokat tisztátlanságaik miatt megvetni. Viszont éber lesz a látható vagy titkos elhajlásokra, amelyeket ezek a keresztény értékekbe bevezetnek; és őrködni fog arra, hogy ahelyett, hogy az örököt mulandó formákba merevítse, minden új történelmi tájban állandó utakat készítsen számára."[206] A perszonalizmus arra törekszik tehát, hogy leválasztva azt, ami „időleges", valahogy megakadályozza, hogy eltűnjék a mulandónak bizonyuló „örök" is. Ezért szeretné a kereszténységnek megújítva visszaadni „eredeti feszültségét". Csakhogy ezt az eredeti feszültséget az említett szétválasztással önmagában nem tudja megadni. Ahhoz azt kellene éppen megvalósítani, ami ellen a kon-

[205] Uo. 132. old.
[206] Uo. 99. old.

zervatív irányzat és filozófiája, a neotomizmus küzd – a mai kérdésekhez való kapcsolódást. Ezt a kapcsolódást a perszonalizmus meg is kísérli, de éppen ennek során derül ki, hogy ez még nem elég, hanem a kapcsolódás során felismert mai kérdésekre választ is kell adni. Mounier ennek megfelelően kimondja, hogy „szigorúan restaurálni és elmélyíteni [kell] az antropológiát és a teológiát, az egyetleneket, amelyek megadják majd nekünk minden civilizációs cselekvés alapvető szabályát és végső értelmét."[207] A perszonalizmus „totális erőfeszítés arra, hogy megértsük és túlhaladjuk a XX. századi ember válságának egészét."[208] De éppen itt vall a perszonalizmus kudarcot. Nem is lehet másképpen, mert már a válság lényegét sem tudja megérteni. A kudarcot végül ők maguk is kénytelenek bevallani: „Korunknak egy új Szent Tamásra, vagy egy új Suarezre van szüksége, hogy megoldja azokat a nehézségeket, amelyeket ennek az új birodalomnak[209] teológiája képez."[210]

Milyen perspektívák nyílnak ebben a helyzetben a perszonalizmus számára? Ennek megértéséhez tudnunk kell, hogy a perszonalizmus valójában elsősorban az értelmiség ideológiája, mégpedig a katolikus értelmiség baloldali részéé, amely világosan látja a társadalmi átalakulások szükségességét, és amely szemben áll az egyházi konzervativizmussal. A perszonalizmus tartalmi jellegéből eredően azonban ez a réteg ettől az irányzattól nem kaphat választ az őt érdeklő kérdésekre. A konkrét társadalmi harcokban, azokban, amelyekben a döntő szó a proletariátusé, a perszonalizmushoz kapcsolódók előtt két lehetőség áll. Vagy megrettennek a tényleges perspektíváktól polgári magatartásuk miatt, amely esetben a konzervativizmus felé fognak közeledni, vagy megértik ezt a perspektívát, és ebben az esetben a marxizmust követik. Ez utóbbi lehetőség tükröződik bizonyos mértékig Mounier fejlődésében, akinél korai antifasiszta magatartásától[211] kezdődően balratolódás állapítható meg. Ez különösen a második világháború után válik kitapinthatóvá. Sőt mondhatjuk,

[207] *Mounier:* Liberté sous conditions. Id. kiad. 82. old.
[208] *Mounier:* Ou'est ce que c'est le personnalisme? Párizs 48. old.
[209] Cité nouvelle.
[210] *Mounier:* Liberté sous conditions. Id. kiad. 57–58. old
[211] 1933-tól.

hogy maga a perszonalizmus is átmegy egy ilyen jellegű – igaz mérsékelt – radikalizálódási folyamaton. Arra azonban nincsen kilátás, hogy a perszonalizmus koherens filozófiává váljék. Nem lehet soha több, mint ami eddig is volt és ami most is: egy viszonylag baloldali katolikus értelmiség tapogatózása. A tapogatózás azonban igény, és az igény választ vár. Ezt nem adhatja meg a perszonalizmus és ezért ez mindig bomlásban levő irányzat marad. Ugyanakkor viszont addig, amíg a vallás hatása létezik, mindig számolni kell az említetthez hasonló tapogatózó törekvésekkel. Ezek változhatnak, de sohasem fognak kikristályosodni. A helyzeten nem változtathat sem az, ha az egyházban a neotomizmus visszaszorul a megújítást igénylő tendenciák hatására, sem az, ha a konzervatív erők időlegesen megszilárdítják pozícióikat. Nincs kilátás arra, hogy a perszonalizmus új katolikus filozófiává váljék, azért, mert egy ilyen új katolikus filozófiának magának sincs semmilyen perspektívája.

Számításba véve a perszonalizmus heterogén és labilis jellegét, azt, hogy itt valójában inkább törekvések jelentkeznek, megállapíthatjuk, hogy ez az ideológiai irányzat a konzervatív tendenciákhoz és a nekik megfelelő neotomizmushoz viszonyítva pozitívumot jelent. Ezzel kapcsolatosan is ugyanaz a helyzet, mint a chardini nézetekkel. A perszonalizmus is lehet átmeneti álláspont a vallástól való távolodás útján. Ugyanakkor azonban nem szabad elfelejteni, hogy ez konszolidációt, vagyis a valláshoz való kötődés bizonyos fokú megerősödését is jelenti. Ebben a perszonalizmus alapvetően negatív szerepet játszik. Más szavakkal, a perszonalizmus nemcsak balratolódást jelenthet és jelent a katolikus filozófián belül, de a katolikus filozófián belül való maradás bizonyos konszolidálódását is. Ezért csak alapvető negatív jellege mellett állapíthatjuk meg relatív pozitív jellegét. Ez csak a neotomizmushoz való viszonyából, illetve egy balratolódási folyamat lehetőségéből, de nem a perszonalizmus belső adottságából ered. A perszonalizmussal kapcsolatosan a marxista álláspont éppen kritikai jellegénél fogva arra törekszik, hogy az említett lehetőséget valósággá változtassa.

Foglaljuk össze álláspontunkat a katolikus filozófia egészére vonatkozóan.

Megállapíthatjuk először is, hogy a katolikus filozófia nem tudja célkitűzéseit megvalósítani. Nem tud egységes és koherens elméletet kialakítani, mert belső ellentmondásaitól nem menekedhet és ezek mindig bomlasztják ezt az elméletet. Nem tud olyan filozófiává válni, amelyet a modern világ körülményei ne sodornának újra meg újra megoldhatatlan válságba. Egy filozófia, amely a vallásra támaszkodik, nem hozható egységbe a tudománnyal, és nem foglalhat pozitívan állást a haladás kérdéseivel kapcsolatban. Ez szükségszerűen következik a vallás jellegéből. Nem tudnak tehát egy olyan filozófiát kimunkálni, amely mind az egyházzal, mind pedig a valósággal összhangban lenne, mert maga a valóság és az egyház vannak konfliktusban egymással, mert a valóság teszi fokozatosan meghaladottá a vallást. Ezért ezek a filozófiai irányzatok vagy a vallással, vagy pedig a valósággal kerülnek összeütközésbe. Következésképpen egyik irányzat sem képes elérni a katolikus filozófia alapvető megszilárdulását.

Másodsorban – és ez az előzőből is következik – egyik áramlat sem tud bizonyos eklekticizmust kikerülni. Végül is mindegyik különböző nézetek többé-kevésbé sikertelen összehangolási kísérlete. Az egyéni jelleg pedig abban mutatkozhat, hogy milyen nézeteket kapcsol össze, és hogyan próbálja őket összehangolni. Ami újat adnak, az csak a filozófiához kapcsolódó vallási nézeteikben jelentkezhet, és nem filozófiájukban. Ezért filozófiai eredetiségről egyik irányzatnál sem lehet szó. A mai polgári filozófiában – részletkérdésekben legalább és az általános koncepciótól torzítottan – találhatunk olyan elméleteket vagy észrevételeket, amelyek újat hoznak és amelyeket hasznosítani is tudunk. (Persze akkor, ha kibontjuk őket a torzító elméletekből.) Ezt azonban nem mondhatjuk el a katolikus filozófiáról, mert ez legfeljebb más polgári elméletek nézeteit veszi át.

Harmadszor: a katolikus filozófia áramlatai a vallás centrális helyzete következtében valamilyen módon – ha nem is kezdettől és nyíltan, legalább végső fokon – retrográd tendenciák hordo-

zóivá válnak. Legtöbbjük nyíltan reakciós és a modernisták is magukon hordozzák a kettős jelleget. Ezekben az elméletekben nagy szerepet játszott a vallás, ezért egyik irányzat sem képes egészében a haladáshoz közeledni. Ezt legfeljebb egyes képviselőik tehetik meg, mégpedig a vallástól való távolodás, majd pedig a szóban forgó elméletektől való távolodás útján. A tárgyalt áramlatok szerepét azonban éppen a társadalmi haladáshoz viszonyítva mérhetjük le. Ehhez viszonyítva a modernista irányzatok sem akarnak mást, mint a vallás újra megszilárdítását. E lényegi viszony mellett azonban nem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy az egyes áramlatok milyen helyzetet foglalnak el a katolikus filozófián belül kialakult két fő fronthoz viszonyítva. Csak ha ezt is figyelembe vesszük, akkor alkothatunk magunknak helyes képet az illető áramlatról, még a haladáshoz való viszony kérdésében is.

Végső fokon megállapíthatjuk, hogy a katolikus filozófia mindegyik áramlata a katolicizmus és ezen túlmenően a vallás válságának terméke – függetlenül attól, hogy milyen megoldást keres. Kétségtelen, hogy a vallásnak megfelelő megoldást nem találhat. Az alapvető válság ugyanis mind jobban elmélyül és ez a társadalmi fejlődés eredménye. Ennek következtében a katolikus filozófia sem győzheti le saját válságát. A különböző kísérletek válthatják egymást, a válság azonban megmarad, és így mindegyik kísérlet előbb-utóbb kudarcba fullad, utat engedve újabb kísérleteknek mindaddig, amíg a vallás maga is el nem tűnik.

A pillanatnyi helyzetet véve figyelembe, arra a konklúzióra juthatunk, hogy a neotomizmuson belüli nyíltabb magatartás – tehát az, ami az egyházpolitikai centrizmusnak felel meg – előreláthatólag meg fog erősödni. Előre látható továbbá, hogy a modernista irányzatok előretörnek. Ez elsősorban a teilhardizmus formájában várható. Nem kétséges, hogy ez az irányzat egyelőre határozottan felfelé ívelő tendenciát mutat. A teilhardizmus azonban már most sem egységes, és valószínű, hogy lényegében egymással ellentétes két irányzat fog kibontakozni.

Valószínűnek kell tehát tartani, hogy a katolikus filozófiával való vitánk súlypontja el fog tolódni és később nem a neotomizmus fog előtérben állni. Ez természetesen kihat a vita jel-

legére is, már azért is, mert a teilhardizmus egyik áramlata például a vallástól távolodó tendenciát mutat.

Utóbbi megállapításaink még kibontakozásban levő jelenségekre vonatkoznak, olyan jelenségekre, amelyek további alakulása az egyházpolitikai küzdelmek, vagyis az integristák és modernisták további viszonyának alakulásától függnek. Az azonban biztos, hogy a katolicizmus és ennek alapján a katolikus filozófia válsága feltartóztathatatlanul tovább fog mélyülni. Legfeljebb az kérdéses, hogy a válság mélyülése milyen konkrét formákban fog jelentkezni.

A LOGIKAI POZITIVIZMUS

I. MI A POZITIVIZMUS?

Napjaink társadalmi és szellemi életének egyik fontos jellemzője a tudományos tevékenység jelentőségének hatalmas mérvű megnövekedése. A természettudományok ma már a társadalmi termelőerők szerves részét alkotják s a gazdasági-technikai fejlődés egyik lényeges tényezőjévé váltak. A tudomány eredményeinek felhasználása nélkül életünknek egyetlen területét se lehet elképzelni. A tudományok gyakorlati alkalmazásának ilyen nagymértékű növekedését az tette lehetővé, hogy a XIX. század közepétől kezdve hatalmas mértékben felgyorsult a szaktudományok fejlődésének üteme. E fejlődéssel viszont együttjárt a tudományágak körének bővülése s az a körülmény, hogy a tudományok közötti viszony egyre bonyolultabbá vált. Az egyes tudományok mind gyorsabban túlhaladtak a pusztán anyaggyűjtő-leíró munka korszakán. Viszonylag hamar előtérbe került az elméletek kidolgozásának, kísérleti ellenőrzésének és rendszerbe foglalásának feladata. Ugyanakkor a hipotézisek és elméletek, annak megfelelően, ahogy mind mélyebbre hatoltak a természet rejtett összefüggéseibe, mind felépítésük, mind igazolásuk tekintetében egyre bonyolultabbá váltak. E fejlődés folyamán a tudomány eszközeinek, többek között logikai-módszertani eszközeinek mind gazdagabb és tudatosabb felhasználását igényelték. Kialakult egy ún. tudományon belüli „technika" (pl. a tapasztalati adatok összegyűjtésének és statisztikai értékelésének különböző módszerei, vagy a főbb kísérlet- és bizonyítástípusok metodikája minden egyes területen belül), amelyek ismerete és alkalmazása nélkül a tudományos kutatómunka elképzelhetetlenné vált. Az individuális, csak az egyes személyek kimagasló képességeire építő, „kézműiparos"-jellegű munkastílus helyét egyre inkább átvette a kollektív munka, amely a feladat megoldása közben bo-

nyolult munkamegosztást alkalmazott. A tudományos kutatás a társadalmi munkamegosztás szerves részévé vált.

E változások következtében új feladatok jelentek meg a filozófia előtt is. A különböző szaktudományokkal kapcsolatban a filozófia feladata korábban főként az volt, hogy eredményeiket megfelelő módon általánosítva, egy egységes világképbe foglalja össze. Ez a feladata – bár jellege sok lényeges vonatkozásban megváltozott – jelenleg is megmaradt. E feladat mellett azonban a filozófia előtt most már felvetődtek a *tudományos kutatásból*, a tudomány struktúrájából, fejlődésének sajátosságaiból adódó *módszertani-ismeretelméleti* kérdések is. Maga a kutatás vált a tudományos, pontosabban szólva a filozófiai vizsgálódás tárgyává. E problémák közül néhánnyal a filozófia már korábban is foglalkozott, de csak az utolsó száz évben alkottak viszonylag önálló, összefüggő, sajátos területet. E problematikára vonatkozó megállapításokat összefoglaló néven *tudományelméletnek* (vagy tudományfilozófiának) nevezzük. A tudományelmélet problémakörébe tartozik a tudományos kutatás előfeltevéseinek s az ebben alkalmazott fogalmak felépítésének és jellegének vizsgálata, a tudományos hipotézisek, törvények, elméletek és rendszerek megalkotásával, logikai struktúrájával, igazolásával és fejlődésével kapcsolatos ismeretelméleti-módszertani kérdések kutatása stb. stb.

A tudományelmélet problémái jelentős szerepet játszottak a jelenkori polgári filozófia fejlődésében. Habár az utolsó évszázad folyamán több polgári tudományfilozófiai irányzat létezett, kétségtelen, hogy valamennyi közt – a múltban, s a jelenben egyaránt – a legjelentősebb, legelterjedtebb s legnagyobb hatású az un. *pozitivizmus* volt, illetve ennek történeti válfajai. Ez a jelentős hatás nem véletlen. Ugyanis a pozitivizmus az a filozófia, amelyik a legteljesebben fejezte ki s igazolta egyben a hanyatló burzsoázia kettős, ellentmondásos viszonyát a szaktudományok haladásához. Ez a polgárság egyrészt továbbra sem kívánta elvetni a tudományok eredményein alapuló technikai fejlődést, szüksége volt a tudományra a maga közvetlen, gyakorlati alkalmazásában. Másrészt viszont már nem tudta s nem akarta elfogadni azokat a materialista világnézeti következményeket, amelyek szükségszerűen adódtak a szaktudományok fejlődésének

eredményeiből s egész szelleméből. A pozitivizmus éppen ezt az álláspontot támasztotta alá elméletileg. E filozófia legfőbb jellemzője ugyanis éppen a *tudomány világnézeti igényének, jelentőségének tagadása gyakorlati hasznosságának teljes elismerése mellett.* A pozitivista felfogás szerint a tudomány alapvető feladata a *leírás,* s nem a *magyarázat:* a tudományok tömörített és gazdaságos formában rögzítik az érzékileg megfigyelhető jelenségek – tevékenységünk számára lényeges – viszonyait és kapcsolatait, de nem mondanak semmit az ezek mögött rejlő lényegről – ha ugyan egyáltalán jogunk van bármi ilyesmiről beszélni. Mindazt, ami túlmegy a tények leírásán, a pozitivizmus „metafizikának" nevezi, s ezen a rossz, pejoratív értelemben vett, tartalmatlan filozófiai spekulációt, mindenekelőtt az érzéklésünktől, tudatunktól függetlenül létező, *objektív* valóság természetére vonatkozó filozófiai állításokat és elméleteket érti.

A pozitivizmus mint irányzat a múlt század harmincas éveiben alakult ki *August Comte* és *John Stuart Mill* írásaiban, legfőbb eszméi azonban már a XVIII. század első felében, David Humenál is megtalálhatók. Széles körben azonban csak a hatvanas-hetvenes években terjedt el, amikor egy időre az európai polgári filozófia legnépszerűbb irányává vált, főként *Herbert Spencer* műveinek sikere következtében. E gondolkodók valamennyien hangsúlyozták, hogy igazi és értékes ismeretet csak a természettudományos módszerek alkalmazása által érhetünk el. Ugyanakkor valamennyiüknél megtalálható a pozitivizmus fent jellemzett, világnézetellenes, agnosztikus alapeszméje. Minden ismeret voltaképpen a szubjektív érzéki jelenségek együttlétének és egymásutániságának leírásából áll – mondja Mill. Ha mi érzeteink tárgyát rajtunk kívül levőnek képzeljük, ez csak azzal magyarázható, hogy érzeteink mindig állandó csoportokat, tartós komplexumokat alkotnak, amelyeket a lelki életet szabályozó asszociációs törvények tartanak össze. Az „anyag" nem más, mint az érzékelés állandó lehetősége. Mill-lel szemben Spencer elismeri a külső anyagi világ létezését, de ezt megismerhetetlennek tartja. A tudós „mindenki másnál jobban, valóban tudja, hogy végső lényegében semmit sem lehet megismerni". Mert azok az alapfogalmak (mint pl. a tér, az idő és az erő), amelyekre a szaktudományok az összes jelenségeket visszavezetik, maguk fel-

foghatatlanok, s ezeket már nem lehet megmagyarázni. A tudomány maga vezet el a megismerhetetlenhez: a világ lényegére vonatkozó kérdéseket legfeljebb a vallásos hit válaszolhatja meg. Ha a filozófia tudományos igényt állít fel magával szemben, akkor ezeknek a kérdéseknek a kutatásáról le kell mondania. Tudományos jellegű kutatás csak a tények leírására vonatkozhat, csak a *„hogyan"* s nem a *„miért"* kérdésére adhat választ. Mivel az egyes szaktudományok az ismeretek egész területét felparcellázták, a filozófia számára nem marad más feladat, csak az így feltárt eredmények enciklopédikus összegyűjtése és összeegyeztetése. E felfogás tehát végsősoron megfosztotta a filozófiát sajátos tárgyától, megtagadta tőle – s a tudományos kutatástól általában – a nagy világnézeti kérdések megválaszolásának lehetőségét.

Ugyanakkor azonban egyes másodlagos szempontokat tekintve, e korai pozitivizmus még pozitív szerepet játszott: hozzájárult egyes konkrét tudományos elméletek (pl. a darwinizmus és az evolúció gondolatának) széles körű elterjesztéséhez; hangsúlyozta a tudományos kutatás fontosságának gondolatát; kiemelte – bár tipikusan liberális-polgári értelmezésben – a társadalmi élet tudományos vizsgálatának szükségességét. Ezek a pozitív vonások főként azoknál a természettudósoknál léptek előtérbe, akik a maguk, lényegében materialista szemléletét öltöztették a pozitivista filozófia köntösébe. Ezeknél (mint pl. *T. H. Huxley*-nél, a nagy angol biológusnál) az agnoszticizmus elsősorban a vallásos hit igazságának kétségbevonását jelentette. A „metafizika" elleni harc célja pedig főként az volt, hogy az idealista természetfilozófia által zavarossá tett természettudományos fogalmakat (pl. az „erő" fogalmát) tisztázzák és egzaktá tegyék.

A machizmus

A XIX. század végén, amikor ennek a korai pozitivizmusnak hatása már kifejezetten csökkent, a pozitivizmus egy új válfaja, az ún. *machizmus* vagy *empiriokriticizmus* lépett a helyébe. Ennek a filozófiának megteremtői *Ernst Mach* osztrák filozófus és *Richard Avenarius* német filozófus voltak. A machizmusban már

eltűntek az előző korszak – korlátozott - pozitív tendenciái. A korai pozitivizmus „szcientizmusának", a tudományos kutatás iránti lelkesedésnek, a tudományos eredmények terjesztése terén betöltött hivatásának helyét idealista tudománykritika foglalta el. Már nemcsak a tudomány alapfogalmainak megismerhetetlenségéről volt szó, hanem arról is, hogy olyan, a természettudományok létével szorosan összefüggő fogalmak mint az anyag, az okság vagy a hatás, teljesen téves elképzeléseken alapulnak, s ezért ki kell űzni őket a tudományból. Ugyanakkor ez a filozófia igyekezett elhárítani magától az idealizmus vádját. Azt állította, hogy felülemelkedik az idealizmus és a materializmus ellentétén, harmadik utat valósít meg a filozófiában. Ezt a vonást kitűnően példázza Machnak az „elemekről" szóló elmélete. E felfogás szerint az emberek azért jutnak el a materializmus vagy idealizmus hamis alternatívájához, mert jogtalanul szembeállítják egymással a testi és a szellemi jelenségeket. Ez az ellentét azonban téves: ugyanis anyagi és szellemi jelenségek voltaképpen egy és ugyanazon elemekből tevődnek össze; azonos, semleges jellegű – se nem anyagi, se nem szellemi – elemek különbözőképpen megszervezett, különbözőképpen összekapcsolt komplexumai. Ezek a neutrális elemek az *érzetek*, a „tiszta tapasztalat" építőkövei. Ha valamely érzetet azokkal az érzetekkel való kapcsolatában vizsgálunk, amelyeknek összessége az emberi testet alkotja, úgy ez az érzet szubjektívnek tűnik; ha viszont azokkal az érzetekkel való összefüggését tanulmányozzuk, amelyek a többi fizikai tárgyat alkotják, akkor ugyanez az érzet már objektívként jelenik meg előttünk. Így tehát eltűnik anyag és szellem, objektum és szubjektum ellentéte, s vele a filozófia alapkérdése is.

A machizmus filozófiájának teljes tarthatatlanságát, súlyos logikai ellentmondásait Lenin tárta fel „Materializmus és empiriokriticizmus" c. munkájában. Lenin részletesen kifejtette, hogy az elemekről szóló tanítás nem más, mint a szubjektív idealizmus burkolt, leplezett formája. E felfogás lényegileg tagadja a tudattól független objektív valóság létét, amely az érzetek forrásául szolgál. Épp ezért nem egyeztethető össze a természettudomány legegyszerűbb, teljesen megalapozott tényeivel sem. Ha azt állítjuk, hogy a valóság nem más, mint „semleges" érzetek komplexuma, összessége, akkor mit kezdjünk pl. az olyan tényekkel,

amelyek azt mutatják, hogy a föld már jóval az emberek s általában az érzékelés képességével rendelkező élőlények megjelenése előtt is létezett stb.

A machizmus filozófiája szerint a tudomány feladata a tapasztalat, az „elemek" kapcsolatának leírására korlátozódik. A tudományos leírás legfőbb ismertetőjegyének az egyszerűséget és az ökonómiát tartották: a tudomány célja az, hogy a lehető legkevesebb állításból kiindulva fogalmilag rekonstruálja és rendszerezze a tapasztalat teljes bonyolultságát. Az ökonómia, a gazdaságosság követelményének megfelelően használ fel a tudomány olyan elvont fogalmakat és általános törvényeket is, amelyek mintha valami nem érzékelhetőre vonatkoznának. Az ilyen fogalmak azonban a machizmus szerint valójában csak a mi elménk termékei, s az érzetek bonyolult, viszonylag állandó komplexumain kívül semmi egyéb megfelelőjük nincs. Pl. az „atom" fogalma nem jelöl semmiféle objektív, önállóan létező fizikai realitást, s csak bizonyos bonyolult érzéki jelenségek meghatározott vonásainak rövidített leírása és jelölése céljából alkalmazzuk. Mach éppen ezért élesen bírálta azokat a „naiv" fizikusokat, akik erről megfeledkeznek és az atomok mozgásának vagy szerkezetének kérdéseit feszegetik. Éppen az atomok létezésének kérdése körül tört ki éles vita Mach s a természettudomány ösztönös materialista álláspontját védelmező nagy osztrák fizikus, *Ludwig Boltzmann* között. A materializmus és a szubjektív idealizmus e vitáját a tudomány fejlődése gyorsan eldöntötte: az atomok rendszertelen mozgásának feltételezéséből kiinduló kinetikus gázelmélet sikerei, majd az első atom-modellek létrejötte igazolták Boltzmann álláspontjának helyességét, s ez is hozzájárult a machizmus gyors diszkreditálásához a XX. század tízes éveiben.

A fizika válsága

A századforduló éveiben azonban a machizmusnak még elég jelentős hatása volt a természettudósok között. Ennek egyik oka a kor vezető természettudományának, a fizikának akkori helyzetében keresendő. A XIX. század 70–80-as éveiben úgy tűnt, hogy lényegileg már a fizika egésze felépült, s csupán néhány részlet-

probléma megoldása maradt hátra. A század utolsó éveiben azonban már kibontakoztak az első jelei annak a felismerésnek, hogy a végső igazság elnyerésébe vetett hit alaptalan. A természetes radioaktivitás, majd az addig felbonthatatlannak hitt atom összetettségének felfedezése, végül a XX. század nagy fizikai forradalmát jelentő relativitáselmélet és kvantummechanika létrejötte világosan bebizonyította, hogy a klasszikus fizika abszolút igaznak és általánosan érvényesnek vélt törvényei és alapfogalmai csak meghatározott feltételek közt vagy csak megközelítőleg helyesek. Ilyen körülmények között a természettudósok jelentős része bizonytalanná s bizalmatlanná vált mindenféle elméleti általánosítással szemben. A saját szakterületének határain kívül gyakran metafizikusan gondolkodó, a materialista dialektikát nem ismerő természettudós előtt az a tény, hogy a legjobban bizonyított és megalapozott elmélet (elsősorban a newtoni mechanika) sem elégíti ki a metafizikus módon öröknek, teljesnek és változtathatatlannak feltételezett igazság igényét, úgy jelent meg, mint a tudomány eddigi, alapjában véve materialista felfogásának kudarca. Mivel a materializmusnak csak mechanikus válfaját ismerték, sokan azt, hogy a tudomány közvetlen gyakorlata a metafizikus felfogás elégtelenségét bizonyította, a materializmus csődjével azonosították. Ilyen körülmények között alakult ki már a századforduló éveiben a fizikának, a fizika világnézeti alapjainak válsága. A hipotézisek és az elméletek gyors váltakozásának korszakában a tudósok egy része még mindig valami olyant keresett, ami feltétlenül bizonyos, ami nem szorul és nem szorulhat semmiféle revízióra. Igen jól fejezte ki már a harmincas években ezt a hangulatot P. W. Bridgman, ismert fizikus, az ún. „operacionalista" filozófia megteremtője: „A fizikusnak ... ha el akarja kerülni, hogy állandóan felül kelljen vizsgálnia magatartását, a természet leírásában olyan fogalmakat kell alkalmaznia, hogy jelenlegi tapasztalataink ne követeljenek túl sokat a jövőtől."[1] Ezt a feltétlenül bizonyosat – a „megbízhatatlan" elméletek helyett – a kísérleti és megfigyelési adatokban, ezek egyszerű leírásában vélték megtalálni, s ennek megfelelően immár ebben, s nem a valóság általános összefüggéseinek, tör-

[1] *P. W. Bridgman:* The Logic of Modern Physics. New York 1951. 4. old.

vényszerűségeinek feltárásában keresték a tudomány valódi feladatát. Mindenesetre jobb nem lépni túl a kísérleti adatok rendszerezésén, mintsem kétséges és ingatag elméleti-filozófiai feltevésekbe bonyolódni.

A logikai pozitivizmus

Az ilyen és ehhez hasonló hangulatok lehetővé tették a machizmus gyors elterjedését. De a machizmus viszonylag kevés figyelmet fordított a tudományos elméletek és az absztrakt fogalmak szerepének és jelentőségének magyarázatára. Ezekre olyannyira elégtelen választ adott, hogy – mint erre már rámutattunk – igen hamar ellentmondásba jutott a fizika fejlődésének új eredményeivel. S mivel e hangulatok ellenére – az elméletek kidolgozásának szerepe objektíven egyre nőtt a szaktudományokon belül, e filozófia hitele a természettudósok között gyorsan alláhanyatlott. Ugyanakkor a fizika válságának folyamata a XX. század tízes éveiben is folytatódott, sőt tovább mélyült. Éppen ezért a machizmus csődje után hamarosan jelentkezik egy új áramlat, amely immár harmadszor kísérli meg a pozitivista-fenomenalista tudománykoncepciónak az új eredményekkel való összehangolását és részletes kidolgozását. Ez az úgynevezett *logikai pozitivizmus* (más néven „logikai empirizmus" vagy „neopozitivizmus").

Meg kell jegyeznünk, hogy a logikai pozitivizmus ma nem az egyedüli filozófiai áramlat, amelyik a pozitivista bölcselet eszméköréhez és koncepcióihoz csatlakozik. A jelenlegi polgári filozófiában jelentős szerep jut olyan iskoláknak – elsősorban az angolszász „analitikus" filozófiának s Bertrand Russell ismeretelméleti koncepciójának –, amelyek feltétlen rokonságban állanak a logikai pozitivizmussal, s legtöbbször ezen keresztül, de egyes részletkérdések tekintetében közvetlenül is kapcsolódnak a pozitivizmus korábbi típusaihoz. Ezekkel az irányzatokkal, s a logikai pozitivizmushoz való viszonyukkal a későbbi fejezetekben fogunk foglalkozni. Egy terminológiai kérdést azonban már itt tisztáznunk kell. A „neopozitivizmus" kifejezés a filozófiai szakirodalomban kettős, egy szűkebb és egy tágabb értelemben használatos.

Szűkebb értelemben azonos jelentésű az itt vizsgálandó logikai pozitivizmussal. Tágabb értelemben (amely főként a marxista filozófiai irodalomban szerepel) a pozitivizmussal kapcsolatban levő összes modern filozófiai áramlatot jelenti, tehát az analitikus filozófiát és Russell bölcseletét is. E könyvben alcímként – rövidsége miatt, és azért, mert nálunk így közismert – mi is ebben az utóbbi jelentésben használjuk. A szövegen belül azonban általában az első, szűkebb és véleményünk szerint helyesebb értelemben fogjuk használni. Azért tartjuk ezt a szóhasználatot helyesebbnek, mert a felsorolt irányzatok közül csak a logikai pozitivizmus tekinthető a korábbi pozitivista iskolák egyenes folytatásának, örökösének és valóban „új" pozitivizmusnak. Az itt említett többi áramlat számos fontos vonatkozásban eltér a pozitivizmus tradicionális kérdésfeltevéseitől és koncepcióitól. Így a továbbiakban néhol előforduló „neopozitivizmus" kifejezés nálunk a „logikai pozitivizmus" szinonímája lesz.

Ha az itt tárgyalandó logikai pozitivizmust a pozitivista filozófia korábbi formáival hasonlítjuk össze, a következő alapsajátosságokat állapíthatjuk meg: 1. A neopozitivizmus megtartja a pozitivizmusra oly jellemző fenomenalisztikus, pusztán a tudomány leíró funkcióit elismerő koncepciót, de jóval mélyebben értékeli az absztrakt fogalmak, általános törvények és tudományos elméletek jelentőségét, mint a megelőző áramlatok tették. Ez elsősorban a tudomány *előrelátó* szerepének hangsúlyozásán keresztül történik. A tudomány immár úgy jelenik meg, mint bonyolult logikai-matematikai konstrukció, amely éppen az elméletek és törvények közvetítése által teszi lehetővé, hogy a múltban vagy a jelenben érzékelt tapasztalati adatokból következtetéseket vonjunk le a jövőbeli tapasztalatokra vonatkozóan, hogy előre lássuk az eljövendő érzeteket és azok kapcsolatait.

2. Ahhoz, hogy a logikai pozitivizmus ezt a felfogást megfelelően képviselni tudja, a maga idealista alapeszméinek megfelelő magyarázatot kellett adnia a logika s a matematika természetére vonatkozóan. A korábbi pozitivizmus, amely elsősorban a megfigyelések és a kísérletek regisztrálása és rendszerezése során adódó problémákkal foglalkozott, ezt a problémát nem oldotta meg. A logikai pozitivisták, felhasználva a formális logikának a XIX. század második felében kezdődő rohamos fejlődé-

sét s hatalmas eredményeit, de egyben ideiglenes megtorpanásait s nehézségeit is, összefüggő idealista elméletet alkottak a logika s a matematika természetére, s az empirikus tudományokon belüli funkcióira vonatkozólag. A logikai pozitivizmust egész röviden úgy jellemezhetnénk, mint olyan irányzatot, amely összekapcsolja a korábbi pozitivista áramlatok empirikus-fenomenalista filozófiáját az új logika és matematika idealista értelmezésével. (Innen ered a *logikai* pozitivizmus elnevezés.) A neopozitivizmusra általában igen jellemző az új, matematikai logika[2] széles körű filozófiai alkalmazására, de egyben megengedhetetlen abszolutizálására irányuló törekvés. Ha a pozitivizmus korábbi válfajai a filozófia feladatát egyoldalúan tudományelméleti kérdések megoldására korlátozták, akkor a logikai pozitivizmus csak tovább fokozta ezt az egyoldalúságot azzal, hogy a tudományelméletet lényegileg *a tudomány nyelvének logikai elemzésére* redukálta.

3. Végül a logikai pozitivizmus lényeges jellemzője, hogy elődeinél sokkal mélyebben hatolt be a különböző szaktudományos elméletek konkrét tartalmába és a tudományos kutatás módszereibe. Ez a tendencia már a machizmusban jelentkezett, de a machizmus még lényegében nem ment tovább az egyes szaktudományos elméletek idealista filozófiai értelmezésén. A logikai pozitivizmus viszont arra törekedett, hogy általános filozófiai alapelveiből kiindulva kidolgozza a tudományos kutatás részletes módszertanát és logikáját. Ezen keresztül sokkal közvetlenebbül és hatásosabban befolyásolta a konkrét szaktudományos kutatásokat mint a pozitivizmus korábbi válfajai, amelyek igen kevéssé tudták megingatni a természettudósok többségének ösztönös materializmusát. Az új tudományos elméletek (pl. a relativitáselmélet vagy a kvantummechanika) pozitivista filozófiai interpretációja egy időben nemcsak általánosan elfogadott volt, de szinte sérthetetlen dogmává merevült. Általában véve a polgári természettudósok között az új pozitivizmus minden eddiginél szélesebb körűen hatott, s ezt csak az utolsó évtized társadalmi és tudományos fejlődése tudta megingatni.

[2] A *matematikai* (vagy *szimbolikus*) *logika* a formális logika mai, modern formája. Röviden úgy határozhatjuk meg, mint a következtetés és bizonyítás elméletének a matematika módszereivel, elsősorban formalizált nyelvek felépítésének útján való tanulmányozását.

A logikai pozitivizmus századunk húszas éveiben alakult ki a bécsi egyetemen filozófusok, matematikusok és fizikusok egy viszonylag szűk társaságában, amelyet *Bécsi Kör*nek szokás nevezni. A Kör vezetője *Moritz Schlick*[3] volt, aki Machot követte a bécsi egyetem tudományfilozófiai tanszékén. A Kör legjelentősebb tagjai *Rudolf Carnap*[4] (a legbefolyásosabb jelenleg is élő neopozitivista), *Otto Neurath*, *Philipp Frank* és *Herbert Feigl* voltak. A Kör hamarosan szoros kapcsolatot alakított ki a berlini filozófusoknak egy csoportjával, amelynek vezető alakja *Hans Reichenbach*[5] volt. Rövid időn belül kapcsolatot teremtettek számos külföldi filozófussal, *Alfred Ayer*rel Angliában, *Ernst Nagel*lel és *Charles Morris*szal az Egyesült Államokban, francia, lengyel, skandináv, japán, olasz stb. filozófusokkal. A Bécsi Kör először 1929-ben jelentkezett hivatalosan, ekkor adták ki „A Bécsi Kör tudományos világszemlélete" (Wissenschaftliche Weltauffassung der Wiener Kreis) c. kiáltványukat. 1930-tól jelent meg folyóiratuk, a „Megismerés" (Erkenntnis). 1929-től kezdve 1938-ig

[3] *M. Schlick* (1882–1936 – egy nem beszámítható diákja lelőtte). Főbb művei a következők: Általános ismeretelmélet (Allgemeine Erkenntnislehre, 1917); Az etika kérdései (Fragen der Ethik, 1930); Összegyűjtött tanulmányok (Gesammelte Aufsätze, 1938).

[4] *R. Carnap* (1891–) jelenleg az Egyesült Államokban él, a Los Angeles-i Egyetem professzora. Főbb művei: A világ logikai felépítése (Der logische Aufbau der Welt, 1928); Látszatproblémák a filozófiában (Scheinprobleme in der Philosophie, 1928); A nyelv logikai szintaxisa (Logische Syntax der Sprache, 1934); Filozófia és logikai szintaxis (Philosophy and Logical Syntax, 1937); Ellenőrizhetőség és jelentés (Testability and Meaning, cikk 1937-ből); Bevezetés a szemantikába (Introduction to Semantics, 1942); Jelentés és szükségszerűség (Meaning and Necessity. 1947); A valószínűség logikai alapjai (Logical Foundations of Probability, 1950).

[5] *H. Reichenbach* (1891–1953) főbb művei: Relativitáselmélet és a priori megismerés (Relativitätstheorie und Erkenntnis a priori, 1920); A tér-idő-elmélet filozófiája (Philosophie der Raum-Zeit-Lehre, 1928); Atom és világegyetem, 1930; népszerűsítő munka, magyar fordítás 1937-ből; Valószínűségelmélet (Wahrscheinlichkeits-Lehre, 1935); Tapasztalat és előrelátás (Experience and Prediction, 1938); A kvantummechanika filozófiai alapjai (Philosophical Foundations of Quantum Mechanics, 1944); A szimbolikus logika elemei (Elements of Symbolic Logic, 1947); A tudományos filozófia keletkezése (The Rise of Scientific Philosophy, 1951).

rendszeresen nemzetközi tudományfilozófiai konferenciákat rendeztek, s hatásuk egyre nőtt. Amikor azonban a német fasiszták megszállták Ausztriát, a Kör tevékenysége megszakadt – tagjai döntő többségükben emigráltak. Carnap, Reichenbach, Feigl és még sokan mások az Egyesült Államokba, Neurath s a Körhöz nem tartozó, de a logikai pozitivizmus fejlődésében jelentős szerepet játszó K. Popper Angliába. A logikai pozitivizmus ezután kifejezetten az angolszász országokban fejlődött tovább. Bár hatásuk a negyvenes években még egyre nőtt, a fokozódó eszmei nehézségek következtében a közös tevékenység lassan megszűnt, s az irányzat is egyre határozatlanabb, kevésbé körvonalazott jelleget öltött, szemben a korábbi periódussal, amikor az irányzat egyértelmű és radikális volt. Az utolsó nagy közös vállalkozás a háború alatt a Chicagói Egyetemen megjelent terjedelmes kétkötetes kiadvány, „Az egységesített tudomány nemzetközi enciklopédiája" (International Encyclopedia of Unified Science), amelynek megírásában valamennyi számottevő logikai pozitivista s az irányzattal szimpatizáló filozófusok egy szélesebb csoportja is részt vett. Az amerikai neopozitivisták legfőbb orgánuma a „Tudományfilozófia" (Philosophy of Science) c. folyóirat volt. Ez jelenleg általános tudományfilozófiai orgánum, amelyben nemcsak pozitivisták publikálnak.

A Bécsi Kör eszmei forrásául mindenekelőtt a pozitivizmus megelőző típusai szolgálnak. Nagy hatást gyakorolt rájuk Mach filozófiája, a klasszikus polgári irányzatok közül pedig mindenekelőtt Hume bölcselete. Nézeteik kialakulásában jelentős szerepe volt még Russell korai eszméinek s a századforduló egyes idealista filozófiai koncepciókat valló matematikusainak, G. Frege-nek, H. Poincarénak stb. is. Végül egész sajátos szerepet játszott a neopozitivizmus létrejöttében Ludwig Wittgenstein munkássága. Wittgenstein – akivel a következő fejezetben fogunk foglalkozni – nem volt a Bécsi Kör tagja, s nézetei több lényeges vonatkozásban el is tértek ennek doktrinájától. De a Kör egyes résztvevői, főként Schlick szoros személyi kapcsolatban álltak vele, s a korai neopozitivizmus számos alapgondolata először az ő „Logikai-filozófiai értekezésében" nyert megfogalmazást.

II. A BÉCSI KÖR FILOZÓFIAI DOKTRINÁJA

A logikai pozitivizmus fejlődésére különösen jellemző az a tény, hogy a kezdetben igen koherens és határozott körvonalú elmélet kontúrjai a későbbiekben mind elmosódottabbá és bizonytalanabbá váltak. E folyamat következményeként, s ezzel egyidejűleg nőtt a vita és az ellentmondás is a kezdeti periódusban elég egységes csoport tagjai között. A logikai pozitivizmus mélyebben hatolt be a természettudományba, mint a polgári filozófia bármely más irányzata, s maga is tudományos igényekkel lépett fel. A neopozitivista filozófusok arra törekedtek – s ez igen tiszteletre méltó és helyes igyekezet –, hogy a matematikusokhoz és a fizikusokhoz hasonlóan teljesen egyértelműen fejtsék ki elveiket, precizen megindokolják ezeket, s határozott következményeket vonjanak le belőlük. Ez a tény is magyarázza, miért tudott e filozófia olyan nagyfokú hatást gyakorolni a természettudományos értelmiség körében, de egyben hozzájárult viszonylagos instabilitásához is. Éppen a pontosságra és világosságra való törekvésük következtében – ami igen előnyösen különböztette meg filozófiájukat a húszas-harmincas évek Németországában uralkodó irracionalista áramlatoktól – a logikai pozitivisták tudományfilozófiai elveit s módszertani követelményeit viszonylag könnyen össze lehetett vetni a szaktudományok reális fejlődésével s módszertani gyakorlatával. Ez az összehasonlítás azután állandóan feltárta a Bécsi Kör idealista filozófiai koncepcióinak helytelenségét és alkalmazhatatlanságát. Éppen ezért maguk e filozófia hívei arra kényszerültek, hogy foltozgassák, elmosódottabbá és határozatlanabbá tegyék kiinduló elveiket, s ez a folyamat eredményezte azt, hogy az irányzat egységes szellemi arculata ma már eltűnőben van. Éppen ezért, ha a logikai pozitivizmus eszmei lényegét fel akarjuk tárni a maga teljessé-

gében, először a viszonylag korai, a húszas-harmincas években kifejtett nézetekhez, a Bécsi Kör klasszikus álláspontjához kell visszanyúlnunk, s csak utána vázolhatjuk fel az ezt követő változások általános tendenciáját.

Az empirizmus

A Bécsi Kör úgy lépett fel, mint az empirikus filozófia hagyományainak egyedüli örököse és folytatója. Az empirizmus alapvető tétele szerint *minden emberi ismeret tapasztalati eredetű.* Az újkori filozófia történetében a különböző empirikus filozófiai iskolák igen jelentős, haladó szerepet töltöttek be. Védték a kísérleti természetkutatás és a szaktudományok önállóságát, felléptek a különböző (vallási és más jellegű) hagyományokon alapuló nézetek kritikátlan elfogadása és uralma ellen, hangsúlyozták az eszmék tapasztalati-kritikai ellenőrzésének fontosságát a tudományos gondolkodásban, s a természetfeletti erők beavatkozásának feltételezése nélkül igyekeztek az emberi megismerés folyamatát magyarázni. Ugyanakkor a filozófia történetében az empirizmusnak igen eltérő jellegű, különböző ideológiai-világnézeti szerepet betöltő válfajaival találkozhatunk. S az ismeretek tapasztalati jellegének hangsúlyozása – amint erre Lenin is rámutatott – nemegyszer idealista és reakciós irányzatok számára tette lehetővé, hogy megőrizzék a tudományosság látszatát.

Az empirikus tradíciók több fajtáját a neopozitivista filozófusok is elismerték. Ők főként két típust különböztettek meg egymástól. Az első szerintük azt vizsgálja, hogyan zajlik le a megismerés *folyamata* az egyes ember fejében, hogyan alakulnak ki a legbonyolultabb képzetek, fogalmak és elméletek az egyszerű tapasztalati-érzéki benyomásokból. A másik típus a folyamat *kész eredményét,* a már kialakult ismereteket veszi vizsgálat alá, elvonatkoztatva attól, hogy hogyan nyertük ezeket. Az első típus tehát az „eszmék", fogalmak *eredetét* vizsgálja, azt, hogy milyen asszociatív-pszichikai folyamatok révén jönnek ezek létre az individuális tudatban. A második azt állítja, hogy ismereteinket *logikai úton vissza lehet vezetni* olyan ismeretelemekre, amelyek a „tapasztalatilag adottat" fejezik ki. A Bécsi Kör tagjai már-

most – nem kis mértékben annak a kritikának a hatása alatt, amelyet a tradicionális empirizmus felett a XIX. század végén és századunk elején egyes filozófusok (Frege, Husserl, egyes neokantiánusok) gyakoroltak – a legélesebben elvetették az ismeretelmélet és az empirikus filozófia első típusát. Az ismeretek kialakulásának folyamatát vizsgálni a pszichológia feladata, s ennek nincs semmi köze a filozófiához. A filozófiának teljesen le kell mondania e probléma vizsgálatáról. Az ismeretelméletnek a már kialakult, kész ismeretek *értékelésével* kell foglalkoznia, azaz meg kell mutatnia, milyen általános módszer alapján különböztethetjük meg az igaz, a tudományos jelleggel bíró gondolatokat a téves vagy egyszerűen nem tudományos eszméktől és elméletektől. S minthogy a Bécsi Kör tagjai empirikus filozófusok voltak, a tudományosság kritériumát a tapasztalatban, a *tapasztalati ellenőrizhetőségben* keresték. Ennek a kritériumnak pontos megfogalmazása foglalkoztatta őket elsősorban.

A neopozitivisták éles „antipszichologizmusában" voltak racionális momentumok is. Amikor a lélektan önálló tudománnyá vált, valóban számos olyan kérdés vált egy önálló szaktudomány problémájává, amellyel eddig a filozófia foglalkozott. Továbbá a tradicionális pszichologizáló empirizmus módszere valójában elfogadhatatlan, mivel az ismeretek magasabb, racionális-tudományos típusának viszonyát a tapasztalati ismeretekhez az *individuális* tudaton belül lejátszódó folyamatok segítségével kívánja megvilágítani. Itt azonban a marxista filozófia szerint olyan kérdésekről van szó, amelyeket csak a megismerés *társadalmi-történeti folyamatának* vizsgálata útján lehet megválaszolni. A logikai pozitivizmus azonban a tradicionális empirizmus hibáját valójában csak tovább mélyíti, amikor ismereteink fejlődésének tanulmányozását teljesen a pszichológiára testálja át, s minden formában lemond ennek vizsgálatáról. Ez az álláspont teljesen jogosulatlan. Hiszen nemcsak azt vizsgálhatjuk meg, hogyan jönnek létre és változnak meg az egyes ember képzetei, gondolatai stb. (ami valóban a lélektan feladata), hanem vizsgálhatjuk (s vizsgálnunk is kell) a *tudománynak* mint olyannak történeti fejlődését is. A logikai pozitivizmus tudományelmélete ezt a kérdést teljesen elhanyagolta, s csak a tudomány *funkcionálásának* magyarázatára törekedett. „A tudományelemzés számára ... – írja

Ph. Frank – nincs különösebb jelentősége annak, milyen módon jönnek létre a tudomány általános alapelvei... Kialakulásuk módja csak abban az esetben játszhatna szerepet, ha a tudomány szociológiai vagy pszichológiai elemzésével foglalkoznánk. A »tudomány logikájában« nem az az érdekes, mi módon kapjuk meg ezeket az alapelveket indukció segítségével, hanem az, mi módon vezetjük le belőlük dedukció segítségével a tudomány egész fennmaradó állományát."[6] Márpedig egy jelenség működését nem lehet teljesen megérteni, ha elvonatkoztatunk a jelenség fejlődésétől, kialakulásának módjától. Amikor pl. a biológiában egy szervezet működését, a szervek kapcsolatát vizsgáljuk (fiziológia), gyakran hatalmas segítséget jelent számunkra az adott szervezet és az egyes szervek történeti kialakulásának, evolúciójának ismerete. A vizsgálat logikai és történeti módja kiegészítik s szükségszerűen feltételezik egymást. A neopozitivista tudományelmélet egyik jellegzetes sajátossága, hogy elvileg szükségtelennek tartja a tudományfejlődés törvényeinek vizsgálatát, s ez e felfogásnak mindjárt a kiindulópontban élesen metafizikus jelleget kölcsönöz.

Másodsorban igen helytelen valamiféle áthághatatlan határral elválasztani egymástól a pszichológia és az ismeretelmélet területét. A valóban tudományos filozófiának mindig fel kell használnia a különböző szaktudományok eredményeit a saját problémáinak megoldásában, s e szaktudományok egyike a lélektan. Természetes, hogy az ismeretelmélet problémáinak megoldásában a pszichológia által feltárt tényeknek és törvényszerűségeknek különösen nagy szerepük van. A Bécsi Kör „antipszichologizmusa" gyakran azt jelentette, hogy e Kör filozófusai az ismeretelmélet függetlenségének jelszava alatt egyszerűen figyelmen kívül hagyták a pszichológia jól igazolt s bizonyított eredményeit, s valójában teljesen jogosulatlan, spekulatív, a kísérleti lélektan által már rég megcáfolt feltevésekből indultak ki. A továbbiakban nem egy konkrét példát fogunk erre találni.

[6] *Ph. Frank:* Philosophy of Science: The Link between Science and Philosophy. Prentice-Hall 1957. 44. old.

A Bécsi Kör tagjai arra törekedtek, hogy az empirista filozófiai iskolák két alapvető típusát az empirizmus „pszichológiai", illetve „logikai" válfajában jelöljék meg. Bár ez a megkülönböztetés nem jogosulatlan, de kizárólagos hangsúlyozása eltereli a figyelmet arról az alapvető különbségről, amely az empirizmus típusait leglényegesebb vonatkozásukban elválasztja egymástól, s ami filozófiatörténeti s ideológiai szerepüket elsősorban meghatározza. Ez pedig az empirizmus *idealista* és *materialista* típusának különbsége. E két felfogást a *„tapasztalat"* fogalmának különböző értelmezése választja el egymástól. Ha a tapasztalaton nem értünk semmi mást, csak az egyes emberi individuum (vagy individuumok) érzeteinek, szubjektív érzéki benyomásainak összességét, s pusztán ezek alapján kívánjuk megmagyarázni az egész megismerést, úgy feltétlenül a szubjektív idealizmushoz jutunk el. Ha viszont tapasztalaton az objektív valóságnak az emberi érzetekben, észleletekben és megfigyelésekben adott, az ember tevékenysége (elsősorban munkatevékenysége) során történetileg felhalmozódott visszatükrözését értjük, akkor a materialista filozófia talaján maradunk. A logikai pozitivizmus ugyan nem beszélt az empirizmus e két alapvető típusának különbségéről, de filozófiai koncepciójában egyértelműen az előbbi, szubjektív idealista felfogást valósította meg. Ez mindenekelőtt filozófiájuk alaptételéből, az ún. *verifikációs elvből* következett.

A logikai pozitivisták azt az ismérvet keresték, amelynek segítségével világosan el lehet különíteni a tudományos értékű és jellegű állításokat a nem tudományos, reális ismereteket nem tartalmazó tételektől. Ezt a kritériumot a tapasztalati ellenőrzésben, a *verifikációban* vélték megtalálni. Egy kijelentés verifikációján olyan tapasztalati eljárás értendő, amelynek segítségével a kijelentés értelmét, tehát azt, amit a kijelentés állít, összehasonlíthatjuk azzal a ténnyel, amire ez a kijelentés vonatkozik, s így megállapíthatjuk, hogy igaz-e vagy hamis. Úgy tűnik, hogy itt két különálló kérdés megoldását tételezik fel: 1. annak megállapítását, hogy mi a kijelentés értelme, s van-e értelme egyáltalán; 2. s annak a módszernek feltárását, amelynek segítségével igazolhatjuk az értelmes kijelentések igazságát vagy hamisságát.

De a Bécsi Kör tagjai szorosan összekapcsolták ezt a két problémát. Ők ugyanis azt állították, hogy a kijelentés értelme azonos ellenőrzésének, verifikációjának módjával. A kijelentés számunkra érthető, ha tudjuk, milyen körülmények közt lehet igaz és milyen körülmények közt lehet hamis, azaz, ha tudjuk, hogyan lehet verifikálni. „Megállapítani egy kijelentés értelmét annyit tesz, mint megállapítani azokat a szabályokat, amelyek szerint e kijelentést használni kell, azaz megállapítani azt a módot, amely szerint verifikálni, illetve falszifikálni lehet. A kijelentés értelme nem más, mint verifikációjának módja."[7]

Ebből egyenesen következik, hogy abban az esetben, ha a kijelentést nem lehet verifikálni, akkor az teljesen értelmetlen. A kijelentésnek csak akkor van értelme, ha verifikálható, tapasztalatilag ellenőrizhető. Ez az ún. *verifikáció elve*, a neopozitivista filozófia sarkköve. A kijelentésnek természetesen akkor is van értelme, ha igazságát aktuálisan még nem ellenőriztük. Az értelem vagy értelmetlenség nem a verifikáció konkrét megvalósításától, hanem attól függ, hogy egy ilyen eljárás elvben (most vagy valamely jövőbeli időpontban) megvalósítható-e, azaz a verifikáció *lehetőségétől*, a *verifikálhatóságtól* függ. Továbbá a neopozitivisták arra is rámutattak, hogy ők verifikálhatóságról elvi-logikai s nem technikai értelemben beszélnek. Technikailag egészen a legutóbbi időkig nem lehetett ellenőrizni pl. azt, vannak-e hegyek a hold másik oldalán. Elvileg azonban el lehet képzelni egy olyan módszert, amelynek segítségével erről meggyőződhetünk. Az utóbbi értelemben vett *logikai* verifikálhatóság dönt egy kijelentés értelme vagy értelmetlensége felett.

A verifikáció empirikus procedúra. Egy kijelentés akkor verifikálható, ha le lehet írni azokat a *tapasztalati* feltételeket, amelyek között igaznak bizonyul. Ezek a tapasztalati feltételek azonban végső soron az érzéki benyomások egyszerű vagy bonyolult összességei, mivel a Bécsi Kör tagjai a tapasztalat fogalmat valamely individuum érzéki benyomásainak összességével azonosították. Ebből az következett, hogy bármely kijelentés csak akkor verifikálható, azaz csak akkor lesz értelmes, ha *vagy egy (aktuális*

[7] *M. Schlick:* Meaning and Verification. A „Readings in Philosophical Analysis" c. kötetben. New York 1948. 148. old.

vagy lehetséges) érzéki benyomást ir le, vagy pedig logikailag ekvivalens ilyen érzéki benyomások leírásának egy (logikailag nem ellentmondásos) véges halmazával, összességével.[8] Voltaképpen ez a verifikációs elv konkrét megfogalmazása, legalábbis ahogy ezt az elvet a Bécsi Kör korai periódusában értelmezték.

A verifikáció elve alkotja a neopozitivizmus filozófiai-módszertani koncepciójának „szívét", központját. Éppen ezért valódi jelentése csak a későbbi fejtegetés során válhat teljesen világossá, s vizsgálatainkban erre még többször visszatérünk. Magának a verifikáció kérdésének felvetése feltétlenül jogosult. A logikai pozitivizmusnak igaza van abban, hogy mindenféle valódi tudományos ismeretnek, bármilyen általános és absztrakt legyen is az, valamilyen – gyakran persze igen közvetett – módon a tapasztalatra kell támaszkodnia. Olyan állításokat, amelyek mellett nem sorakoztathatunk fel sem őket alátámasztó, sem megcáfoló tapasztalati tényeket, egyáltalán nem lehet objektíven érvényes kritikai mércével megítélni, és az ilyen állítások valóban nem lehetnek tudományos ismeretek. Ugyanakkor maga a verifikáció elve a logikai pozitivizmus megfogalmazásában kifejezetten idealista jellegű. Ez az elv – bár rejtett, észrevehetetlen úton – *határt* igyekszik vonni az emberi megismerés elé. Eszerint ugyanis az emberi megismerés nem léphet túl a szubjektív emberi érzeteken. Ami ezen túl van, annak feltételezése nemcsak megismerhetetlen, hanem egyszerűen értelmetlen is. A machizmushoz hasonlóan a neopozitivisták is úgy fogják fel az érzeteket, mint ami az embert elválasztja az objektív valóságtól. Nem tudják az érzeteket, a megismerő szubjektumot a külvilággal összekötő kapocsként értelmezni. Mindenekelőtt jogtalan, hogy a kijelentések értelmét azonosítják a tapasztalati igazolás módjával. Ezen keresztül a logikai pozitivizmus a valóság mélyebb, rejtettebb és általánosabb összefüggéseit feltáró tudományos tételeket és törvényeket azoknak az érzékileg megfigyelhető tényeknek összességével azonosítja, amelyeknek létéből e törvények fennállására, objektív érvényességére következtethetünk. Ily módon azután az

[8] Két kijelentés vagy kijelentések két halmaza, A és B, logikailag akkor ekvivalens egymással, ha A-ból következik B, s egyszersmind B-ből következik A.

egész tudományt az érzéki tapasztalat meghatározott célú feldolgozására korlátozza. (Ez jelenti a logikai pozitivizmus *redukcionizmusát.)* Továbbá a verifikáció fogalmába, legtöbbször teljesen észrevétlenül, mintegy természetesként feltételezve, becsempészik a tapasztalat szubjektív idealista felfogását, elszakítják a tapasztalatot annak forrásától, a külvilág anyagi tárgyaitól. Érzéki benyomásainkat nem az anyagi tárgyak visszatükrözéseként, hanem lényegileg az egyedül megismerhető realitásként kezelik. Ez jellemzi *fenomenalizmusukat.* Végül pedig hihetetlenül leszűkítve, a tudomány gyakorlatát végletesen leegyszerűsítve értelmezik az ellenőrzés eljárását, mint a tapasztalati adatokból való logikai dedukálhatóságot. Ezek az elmélet alapvető hibái, a következményekre azonban valójában csak a részletes tárgyalás során mutathatunk rá.

A megfigyelési tételek (Protokollsätze)

A természettudományok tapasztalati tételei igazolhatóságuk szempontjából két nagy csoportra bomlanak. Az első csoportba tartoznak azok a kijelentések, amelyeket közvetlenül, más kijelentések segítségül hívása nélkül, egymagukban igazolhatunk. Az ilyen kijelentések alkotják minden empirikus ismeret, tehát minden valódi megismerés alapját és kiindulópontját. Kezdetben „megfigyelési jegyzőkönyvi bejegyzések"-nek (Protokollsätzének) nevezték őket, később az egyszerűbb „megfigyelési tételek" (observational sentences) kifejezés terjedt el. A megfigyelési tételek a közvetlenül adott érzéki benyomások, a szubjektív individuális érzetek egyszerű szóbeli rögzítései (tehát olyan típusú kijelentések, mint: „Itt most pirosat látok", „Most meleget érzek"). Logikai szempontból egyszerűek (nem más kijelentésekből összetettek), az individuális tapasztalatban közvetlenül ellenőrizhetők s abszolút bizonyosak (ellenőrzésük során nem lehet tévedni). „Megfigyelési tételeken elsődlegesen – mint maga a név is mutatja – olyan kijelentéseket értettek, amelyek teljesen szerényen, bármiféle változtatás vagy hozzáadás nélkül közlik azokat a tényeket, amelyeknek feldolgozásával a tudományok foglalkoznak, s amelyek megelőznek minden állítást, minden ismeretet.

Értelmetlenség bizonytalan tényekről beszélni, csak a mi kijelentéseink, a mi ismereteink lehetnek bizonytalanok. Éppen ezért, ha sikerül a szigorú tényeket teljesen tisztán visszaadni a megfigyelési tételekben, akkor ezek természetszerűen minden ismeret, minden megismerés kétségtelen kiindulópontjává válnak."[9]

A megfigyelési tételek kettős szerepet töltöttek be a Bécsi Kör ismeretelméletében és tudományfilozófiájában. Egyrészt ezek képezték a tulajdonképpeni vízválasztót a tudományos ismeretek és az áltudományos, metafizikus állítások között. Csak azok az állítások tudományos jellegűek, amelyek logikailag visszavezethetők a megfigyelési tételek egy tetszőleges halmazára. Az olyan állítások, amelyek esetében ez a visszavezetés nem valósítható meg – a verifikációs elv értelmében –, egyszerűen értelmetlenek; bármennyire megszoktuk, hogy valamiféle tartalmat tételezzünk fel bennük, valójában semmit sem mondanak. Másrészt a megfigyelési tételek a biztosítékai az empirikus-tudományos ismeretek *bizonyosságának*. E tételek tekintetében nem tévedhetünk, mivel ezek egyszerűen a közvetlenül adottat rögzítik. S minthogy minden más empirikus ismeret logikailag ezekből épül fel, ha nem követünk el logikai hibákat, ennek is bizonyosnak, vagy – ha e logikai felépítés során olyan induktív eljárásokat használunk, amelyek bizonyosan igaz tételekből csak valószínűleg igaz végkövetkeztetésekhez vezetnek –, legalábbis valószínűnek kell lennie.

A megfigyelési tételek ugyanazt a szerepet töltötték be a logikai pozitivizmus filozófiájában, mint az „elemek" feltételezése a machizmusban. A különbség e két felfogás közt pusztán abban állt, hogy míg a machisták közvetlenül a szubjektív, individuális érzeteket tekintették a megismerés tégláinak, amelyekből ennek egész épülete összetevődik, addig az „antipszichologista" neopozitivisták nem az érzetekről, hanem ezek szóbeli, kijelentésekben történő rögzítéséről kívántak beszélni. Ez azonban mit sem változtatott az egész felfogás szubjektív idealista jellegén. Az antipszichologizmus csak arra szolgált alkalmas eszközül, hogy teljesen figyelmen kívül hagyják mindazokat a pszichológiai tényeket, amelyek bizonyították ennek a felfogásnak alapvető helytelenségét. A kísérleti pszichológia ma már világosan bebizonyí-

[9] *M. Schlick:* Gesammelte Aufsätze. Wien 1938. 291. old.

totta, hogy az elemi érzetminőségek nem tekinthetők a lelki élet vagy a megismerés önálló építőköveinek, valamiféle „lelki atomoknak", amelyeknek egyszerű összetételéből jönne létre minden egyéb pszichikai jelenség. Ismereteink valódi tapasztalati kiindulópontját az anyagi tárgyakra, folyamatokra vonatkozó, ezeket visszatükröző észleletek alkotják, s az egyes érzetek csak alárendelt részmozzanatai, nem pedig önálló összetevői az ilyen tárgyi észleleteknek. Mi nem színek, hangok, szagok stb. káoszát, hanem külső tárgyakat észlelünk, amelyeknek színük, szaguk stb. van. Az ilyen tárgyi észleletek persze egy bonyolult pszichikai folyamat eredményeként jönnek létre, amelyet a pszichológia tudományának tanúsága szerint nem lehet az érzékelő-észlelő ember anyagi tevékenységétől, szükségleteitől s már felhalmozott ismeretanyagától függetlenül megérteni. A logikai pozitivizmus azonban azzal, hogy elvetette ezeknek a pszichológiai tényeknek figyelembevételét, nem szabadult meg a pszichológiától általában, hanem a pszichológiai tények helyett téves, idealista és spekulatív pszichológiai feltevéseket fogadott el. A Bécsi Kör tagjai többek között azért tagadták azt, hogy az *anyagi tárgyakra* vonatkozó empirikus ismeretek a megismerés alapjául szolgálhatnak, mert úgy vélték, hogy megismerésünk alapját csak olyan állítások alkothatják, amelyek abszolút bizonyosak, tehát amelyekkel kapcsolatban nem tévedhetünk. Ha léteznek ilyen állítások, akkor belőlük dedukció útján újra abszolút bizonyos, indukció útján pedig tudományosan valószínű tézisekhez jutunk el. Ha viszont ilyen állítások nincsenek, akkor minden ismeretünk teljesen bizonytalanná válik, s mégcsak valószínűeknek sem tekinthetjük őket. Márpedig az anyagi tárgyak érzékelhető tulajdonságaira vonatkozó ítéleteinkben, pl. abban, hogy az asztal zöld avagy kék – tévedhetünk (aminthogy a színvakok tévednek is), de abban, hogy én zöldnek vagy barnának *látom*, vagyis saját érzeteimben semmiképpen sem tévedhetek. Csak ez utóbbi típusú állítások lehetnek tehát abszolút bizonyosak, s a tudomány csak akkor lehet valóban megalapozott ismeretek összessége, ha ilyen állításokra támaszkodik. De ez a felfogás a tudományos bizonyosság fogalmának teljesen téves értelmezéséből következik. Tudományos ismereteink nem azért bizonyosak, illetve jól megalapozottak, mert valamiféle csalhatatlan elemi összetevőkből

épülnek fel, hanem azért, mert az emberiség egyre szélesedő *történelmi-társadalmi gyakorlata* elégséges alkalmat ad a lehetséges hibák és tévedések felfedésére és korrigálására. Olyan tartalmi, empirikus ismeretek, amelyekre vonatkozóan egyáltalán nem tévedhetnénk, nincsenek. Még a saját aktuális érzéki benyomásaimat leíró kijelentéscket sem tekinthetem abszolút bizonyosaknak. „Én most valami pirosat látok" – ez a kijelentés is lehet téves, ha pl. rosszul, nem a nyelvi közösségen belül elfogadott értelmében használom a „piros" szót, ha nem ismerem annak társadalmilag kodifikált jelentését (ha viszont ettől a követelménytől eltekintünk, úgy már nem beszélhetünk értelemmel bíró kijelentésről, tehát igazságról vagy tévességről sem.) A megismerés bizonyossága nem a tévedés logikai lehetetlenségén alapul, hanem azon, hogy az emberek anyagi tevékenysége a maga történeti folyamatában lehetővé és szükségszerűvé teszi a mindig előforduló hibák felfedezését és korrigálását.

A Bécsi Kör szubjektív idealista felfogása a megfigyelési tételekkel kapcsolatban tudományelméleti koncepcióján belül is hatalmas nehézségeket okozott. Ezek a nehézségek akkor jelentkeztek, amikor e felfogásból kiindulva rekonstruálni igyekeztek az empirikus tudományok felépítését.

A tapasztalati természettudományok konstrukciója

A tapasztalati természettudományokat a Bécsi Kör tagjai olyan bonyolult rendszerként fogták fel, amely megfigyelési tételeken alapul, s ezek logikai-matematikai feldolgozásán, összekapcsolásán keresztül lehetővé teszi újabb tapasztalatra vonatkozó megfigyelési tételek létrehozását, az eljövendő érzetek, megfigyelések előrelátását. A tudomány tehát nem tárja fel az objektív valóság mélyebb összefüggéseit, amelyek az érzékelés és a közvetlen tapasztalat számára rejtve vannak, csak az aktuális érzéki benyomásokat rendszerezi és dolgozza fel oly módon, hogy a még nem tapasztalt érzetek előrevetítését biztosítja. „A tudományon belül nincsenek »mélységek«, mindenütt csak »felület« van."[10]

[10] Wissenschaftliche Weltauffassung der Wiener Kreis. Wien 1929. 2. köt.

A tapasztalati tudományokban szerintük a kijelentések háromféle típusa szerepelhet: 1. logikai-matematikai tételek (ezekkel a következőkben fogunk foglalkozni, s itt nem érintjük őket részletesen); 2. megfigyelési tételek; 3. egyéb empirikus jellegű állítások (tudományos törvények, hipotézisek, elméletek, a kísérletek eredményeit rögzítő olyan állítások, amelyek n•m megfigyelési tételek stb.). Ez utóbbi típus alkotja az empirikus kijelentések második csoportját, azokat a kijelentéseket, amelyeket közvetlenül, önmagukban *nem* lehet verifikálni; csak más kijelentések közvetítésén keresztül igazolhatók. Verifikációjuk úgy történik, hogy visszavezetjük őket azokra a megfigyelési tételekre, amelyekből – a verifikációs elv követelményeinek megfelelően – logikailag levezethetőek.

Ez a felfogás azonban látszólagos világossága és egyszerűsége ellenére számos igen bonyolult, sőt megoldhatatlan problémához vezet. Ezek közt a *tudományos törvények* értelmezésének kérdése volt az első. A tudomány törvényei általános ítéletek, amelyek a jelenségek, tárgyak egy meghatározott osztályának valamennyi tagjára vonatkoznak akár a múltban, jelenben vagy a jövőben létezzenek is ezek. Azaz egy-egy tudományos törvény végtelenül sok lehetséges tényt foglal magában. Mi viszont mindig csak végesen sok tapasztalati tényt (megfigyelési tételt) ismerünk, ezért a tudomány törvényeit sohasem lehet *teljesen* igazolni abban az értelemben, ahogy azt a verifikáció elve megkövetelte. Ebből az következnék, hogy a tudomány törvényei voltaképpen értelmetlenek, a metafizikához, nem pedig az empirikus tudományokhoz tartoznak. Ez viszont mégiscsak furcsa végkövetkeztetés volna egy olyan filozófia számára, amelyik a természettudomány egyedüli képviselőjeként kívánt fellépni.

Hogy ezt az abszurditást elkerülje, *Schlick* egy sajátos elméletet dolgozott ki a tudományos törvények működésére vonatkozóan. (Felfogásának alapjai már Wittgensteinnél megtalálhatók.) Eszerint a természettörvények *nem* leírásai vagy magyarázatai a természet jelenségeinek, s így nem is bírnak empirikus tartalommal, nem lehetnek igazak vagy hamisak, tehát nem kell őket igazolni sem. *Ezek ugyanis nem ítéletek, s nem kijelentések.* A tudomány törvényei *sémák, előírások,* amelyekből ítéleteket, valódi kijelentéseket nyerhetünk, ha ezekbe egyedi tárgyak, je-

lenségek neveit helyettesítjük be, de ezek a sémák önmagukban nem mondanak, nem állítanak semmit. Éppen ezért nem kell, s nem is lehet őket verifikálni. „A természeti törvények nem kijelentések, amelyek vagy igazak vagy hamisak, inkább arra vonatkozó előírások, hogyan kell létrehozni az ilyen kijelentéseket... A természettörvények nem »általános implikációk«, mert nem igazolhatók valamennyi esetben, inkább utasítások, viselkedési szabályok, amelyek megmutatják a kutatónak az utat a való világban, lehetővé teszik számára, hogy előrelásson bizonyos eseményeket."[11] Ha az ilyen előírásokból behelyettesítés útján nyert egyedi kijelentések legalábbis jól megközelítik a valóságos tényeket, akkor az ilyen előírás hasznos, alkalmazható. Ilyenkor szoktuk a törvényt „igaznak" nevezni.

Ez a felfogás összeegyeztette ugyan a természettörvények szerepét a tudományon belül a verifikáció elvével, de ennek ellenére korántsem volt meggyőző. Nyilvánvaló ugyanis, hogy a természettörvények nem ilyen módon, vagy legalábbis nemcsak ilyen módon szerepelnek a tudományban. Való igaz, hogy a tudomány törvényei többek között arra szolgálnak, hogy egyedi tényeket előre lehessen látni, hogy belőlük egyedi tárgyakra vonatkozó állításokat nyerhessünk. De a természettörvények egyben *magyarázó* szerepet is betöltenek. Az ilyen törvényeket kifejező általános ítéleteket gyakran premisszaként használjuk más törvények levezetésére és megalapozására, s őket magukat is levezetjük más, általánosabb törvényekből. Mindezekben a logikai kapcsolatokban a törvényeket kifejező általános kijelentések az egyedi-tapasztalati kijelentésekkel együtt, hozzájuk teljesen hasonló módon szerepelnek. Márpedig ez lehetetlen lenne, ha maguk nem lennének kijelentések, csak „modellek", „előírások" más kijelentések létrehozásához.

Épp ezért a Bécsi Kör többsége nem fogadta el Schlick megoldását, s más kiutat keresett. Ezt a kiutat *Carnap*, a Kör másik vezéralakja végül is csak úgy tudta megtalálni, hogy lényegileg módosította, enyhítette a verifikációs elv követelményeit. Az elv eredeti megfogalmazása szerint egy kijelentésnek csak akkor van értelme, ha logikailag következik a megfigyelési tételek egy tet-

[11] *M. Schlick:* Gesammelte Aufsätze. Id. kiad. 57. old.

szőleges halmazából, ezeken keresztül maradéktalanul kifejezhető, azaz ezekre lefordítható. A harmincas évek elejétől kezdve azonban Carnap (s nyomában a többi logikai pozitivista) mind határozottabban elveti ezt a követelményt. Az értelmesség kritériumaként már nem a verifikációt, az igazolhatóságot, hanem a *konfirmációt*, az *ellenőrizhetőséget* tartja. Egy kijelentésnek akkor van értelme, ha *belőle empirikus tényekre lehet következtetni*, ha belőle megfigyelési tételek vonhatók le. Pontosabban szólva egy empirikus kijelentés akkor és csak akkor értelmes, ha „más premisszákkal összekapcsolva, deduktív úton olyan megfigyelési tételeket vonhatunk le belőle, amelyek a többi premisszából még nem következnének".[12] Minél több ilyen tételt vontunk le s ellenőriztünk pozitív eredménnyel, annál *valószínűbb*, hogy az adott állítás igaz. Mivel a fenti értelemben a tudomány törvényei is ellenőrizhetőek, ezek is értelmes, empirikus állítások.

A verifikációs elvnek ez az átalakítása már voltaképpen a Bécsi Kör kezdeti nézeteinek felbomlását jelezte, s ezzel egyben a verifikációs elv kálváriája is megkezdődött. Mert bár Carnap javaslata igen ésszerűnek látszott s feltétlenül helyesebben tükrözte a tudományban használt igazolási eljárások lényegét, mint az eredeti koncepció, de e követelménynek egyetlen egzakt logikai formulában való kifejezése – amit a neopozitivizmus feltétlenül megkövetelt – megoldhatatlan nehézségekbe ütközött. Hiszen *egyetlen* tételből semmi sem következik általános érvénnyel; ahhoz, hogy empirikus állításokat vonhassunk le belőle, segédtételekre van még szükség, s ehhez meg kell határozni, milyen feltételeket kell e *segédtételeknek* kielégíteniük, hogy értelmesek s felhasználhatóak legyenek, s így tovább a végtelenségig. Számos javaslat született a konfirmálhatóság követelményének pontos meghatározására,[13] ezek egyre bonyolultabbakká s áttekinthetetlenebbekké váltak, s a mélyebb vizsgálat mindegyikről kimutatta, hogy elfogadhatatlanok. A verifikáció elve a maga eredeti formájában hihetetlenül egyszerű volt és élesen elválasztotta a tudományt a „metafizikától". A harmincas évektől kezdve

[12] *A. Ayer:* Language, Truth and Logic. London 1946. 39. old.

[13] Karl Hempel, a neopozitivizmus egyik legjelentősebb élő képviselője egy 1950-ben írt cikkében a verifikációs elv hétféle válfaját sorolja fel, hogy végső soron aztán valamennyiről kimutassa, hogy nem megfelelő.

egyszerűsége és világossága eltűnik, s az egész felfogás egyre áttekinthetetlenebbé válik.

Ráadásul a verifikálhatóságnak konfirmálhatósággal való felcserélése még mindig nem oldott meg egy igen súlyos problémát. A Bécsi Kör koncepciója szerint a tudomány alapját s empirikus tartalmát a megfigyelési tételek képezik. Ezek a kijelentések az én érzeteimre, *szubjektív egyedi benyomásaimra* vonatkoznak, s éppen ezért érthetetlenek mindenki más számára, hiszen másvalaki nem tudja ellenőrizni, hogy mit érzek én. A tudomány viszont *interszubjektív*, mindenki számára érthető. Hogyan egyeztethető ez össze a megfigyelési tételek tisztán szubjektív jellegével? S ezen a ponton a Bécsi Kör előtt is megjelent valamennyi szubjektív idealista filozófia réme és kikerülhetetlen végzete – a *szolipszizmus* árnyéka. Szolipszizmusnak azt a filozófiai irányzatot nevezzük, amelyik csak az individuális tudat, az „Én" létezését ismeri el. Igaz, a logikai pozitivisták soha nem állították, hogy „az anyagi szubsztancia nem létezik", vagy hogy „létezni annyi mint érzékelni". A tradicionális szolipszizmus tételeit, mint *valamennyi* lételméleti-ontológiai állítást értelmetlennek tekintették, mivel ezek nem verifikálhatók. Szubjektív idealizmusuk kifejezetten *ismeretelméleti* jellegű. Azt állítják, hogy ismereteink felépítésének logikai rekonstrukciója során kiindulópontként csak olyan ítéletek szolgálhatnak, amelyek az individuum szubjektív tudatállapotaira, érzéki benyomásaira vonatkoznak, s logikai módszerek segítségével ezen, és csak ezen az alapon épül fel minden ismeret, beleértve a tudományt is. Ezen a gondolatkörön belül a szolipszizmus veszélye is *ismeretelméleti-módszertani* síkon jelentkezett (Carnap „metodológiai" szolipszizmusról beszélt), mint e nézetekből szükségszerűen következő állítás, hogy ismereteim végső soron csak saját tudatállapotaimra vonatkoznak, személyes jellegűek, s ezért különböző emberek között nem lehetséges semmiféle közlés és megértés. Természetesen ezt az abszurd következményt a Bécsi Kör tagjai is igyekeztek elkerülni.

A problémával először *Schlick* foglalkozott, s igyekezett megnyugtató megoldást találni. A húszas években az ő felfogása a körön belül általánosan elfogadott volt. Utána és legmesszebbmenően Carnap dolgozta és fejtette ki e koncepciót „A világ logikai felépítése" c. munkájában. Schlick felfogásának lényege

a következő volt: A megfigyelési állításokban kifejezett érzéki benyomások mind személyes jellegűek, s éppen ezért más ember nem tudhatja, mit értek a saját benyomásaimat jelölő szavakon. Megfigyelési állításaim *tartalma* mások számára érthetetlen. Amikor azt mondom: „A piros a zöldtől jobbra van", más nem tudhatja, mit értek én „piroson", hiszen az én érzeteimet ő nem élheti át. De ez az állítás egyben kifejez egy meghatározott viszonyt, egy meghatározott formát is. Más nem ellenőrizheti azt, mit érzek én pirosnak, de azt ellenőrizheti, hogy ugyanazon esetekben használjuk-e a „piros", „zöld" stb. szavakat mind a ketten, s hogy az általam „piros"-nak nevezett (s ő általa meghatározott módon érzékelt) dolog a „zöld"-nek nevezettől „jobbra van"-e. A megfigyelési állítások tartalma pusztán szubjektív, de ez állítások *struktúrája*, szerkezete mindenki számára érthető és ellenőrizhető. S a tudomány számára csak ez a fontos. Mert a tudomány nem azt írja le, hogy *mi* van, hanem azt, *hogyan* vannak a dolgok, nem a dolgok lényegére, hanem azok *viszonyaira* vonatkozik. „A tudományos leírás csak a tárgyak... struktúráját tartalmazhatja, de »lényegét« nem."[13a] Ez a struktúra pedig interszubjektív, közös és ellenőrizhető.

De ez a megoldás nem volt megnyugtató. Mindenekelőtt az empirizmus furcsa válfaja egy olyan filozófia, amelyik tudásunk egész empirikus tartalmát közölhetetlennek, s teljesen ellenőrizhetetlennek tartja. Továbbá a részletes kifejtés során kiderült, hogy a logikai pozitivizmus előfeltevései mellett azt sem lehet kellő mértékben igazolni, hogy a különböző szubjektív tapasztalatok struktúrájának meg kell egyezniök egymással, s így a szolipszizmus teljesen elkerülhetetlennek látszott. Éppen ezért a húszas évek végén új, radikálisabb javaslatok merültek fel a megfigyelési tételekre vonatkozó egész koncepció átalakítására. E javaslatok legfőbb képviselője *Otto Neurath* volt. Az ő „fizikalizmusával" azonban csak a későbbiekben foglalkozunk.

[13]/*a* Wissenschaftliche Weltauffassung der Wiener Kreis. Id. kiad. II. fejezet.

Az előbbiekben egy kissé előreszaladtunk, s lényegileg már elkezdtük azoknak a folyamatoknak és problémáknak tárgyalását, amelyek a Bécsi Kör felbomlását eredményezték. Most azonban vissza kell térnünk a Kör eredeti, kiinduló nézeteinek ismertetéséhez.

Az előbbiek során nyitva hagytuk azt a problémát, hogyan értelmezték a Bécsi Kör tagjai a logikai és a matematikai tételeket. Ezzel kapcsolatban ugyanis az a nehézség merül fel, hogy – a verifikáció bármely itt említett felfogását tegyük is magunkévá – ezek elvileg nem verifikálhatóak. Verifikálni a logikai pozitivizmus álláspontja szerint ugyanis mindig csak a tények egy meghatározott leírását lehet, amikor a jelenségek vagy a jelenségek bizonyos csoportjai között meghatározott tényszerű összefüggés áll fenn. A matematika és logika tételeiben azonban mindig valamely *szükségszerű* kapcsolatról, összefüggésről van szó. „$2 \overline{\times} 2 = 4$" – ez az ítélet szükségszerűen igaz, szemben azzal az állítással, hogy „most pirosat látok", vagy „ma esett az eső", amely pusztán egy tényigazság. A logikai pozitivisták szerint az empirikus tudományok valamennyi tétele (a természettörvényeket is beleértve) a *fennálló,* illetve lehetséges tények, illetve a közöttük levő kapcsolatok, összefüggések leírását célozza (azaz olyan összefüggéseket, amelyek előfordulnak vagy előfordulhatnak, de fennállásuk logikailag nem szükségszerű, azaz másképp is lehetnének), s ezért e tételek igazolhatók. Egy összefüggés *szükségszerű* voltát azonban nem lehet empirikusan igazolni.

A Bécsi Kör tagjai teljes mértékben elfogadták azt a tényt, hogy a logika és a matematika tételei (ezeket teljesen egyenrangúakként kezelték, mert – Russel nyomán – feltételezték, hogy a matematika voltaképpen visszavezethető a logikára) nem verifikálhatók. Ebből egyenesen következett az is, hogy ezek nem tapasztalati jellegűek, s így nem foghatók fel értelmes állítások gyanánt. De azért nem tartották ezeket értelmetlenségeknek sem, s nem kívánták száműzni őket a tudományból. Úgy vélték, hogy a logikai és a matematikai állítások *értelem nélküliek,* ami azt jelentette, hogy a valóságról nem mondanak semmit, és nem is

a valóságra vonatkoznak. Ezek ugyanis *lingvisztikai szabályok, amelyek a nyelvben szereplő szimbólumok használatát és a nyelvi kifejezések átalakításait irányítják.* (Az ilyen kijelentéseket – szemben a tényközlő, *szintetikus* állításokkal – *analitikus* vagy *formális* kijelentéseknek nevezték.) Az analitikus kijelentések pusztán a nyelvhasználatra, s nem a valóságra vonatkoznak. Nélkülözhetetlenek a megismerésben, mert az mindig csak valamely nyelvi formában valósulhat meg, s ezt a nyelvi formát valahogy feltétlenül szabályozni kell; azonban semmiféle valódi ismeretet nem nyújtanak. „Ahogy annak ismerete, hogy minden okkultista – szemész attól a ténytől függ, hogy az »okkultista« szimbólum a »szemész« szimbólumával azonos jelentésű-e, éppen így arra vonatkozó ismeretünk, hogy $7+5=12$, attól függ, hogy a »7+5« szimbolikus kifejezés azonos értelmű-e a »12«-vel."[14] A Bécsi Kör egyik legfőbb büszkesége az volt, hogy ily módon összeegyeztette a szigorú empirizmus követelményét a logikai és a matematikai állítások szükségszerű jellegének elismerésével.

Ezeket a szabályokat illetően egyetlen követelményt kell kielégítenünk: következetesnek kell maradnunk. Azaz egyetlen új szimbólum használatával kapcsolatban sem szabad elfogadnunk olyan szabályt, amely a már korábban elfogadott szabályoknak (azaz logikai és matematikai tételeknek) ellentmondana, mert ez kétértelmű és hibás nyelvhasználatot eredményezne. Éppen ezért a logikai és matematikai tételek „igazságáról" csak abban az értelemben beszélhetünk, hogy ezek ellentmondás mentes rendszert alkotnak. Természetszerűleg sokféle, egymással összeegyeztethetetlen, de belsőleg ellentmondás mentes matematikai és logikai rendszer létezik, attól függően, hogy milyen tételeket választunk axiómák gyanánt (az euklidészi és a különböző nem euklidészi geometriák viszonya sajátos példát szolgáltat erre). Hogy e rendszerek közül melyiket választjuk a tudományban használt nyelv alapjául, az végső fokon az emberek, a tudósok közötti megegyezés dolga. Ezt a választást számtalan sok tényező határozhatja meg a gyakorlatban, de elvi-ismeretelméleti szempontból ezek a rendszerek mind egyenértékűek s a köztük

[14] *Ayer:* Language, Truth and Logic. Id. kiad. 85. old.

való választás megegyezés eredménye. A *konvencionalizmusnak*[15] ezt az álláspontját Carnap fogalmazta meg a legélesebben az ún. *„tolerancia-elvben"*: „A logikában nincs morál. Mindenkinek jogában áll felépíteni saját logikáját, azaz olyan nyelvi formát, amilyet kíván. Csak az követelhető meg tőle, hogyha azt akarja, hogy e logikát megvitassák, szögezze le világosan módszerét, s filozófiai érvek helyett szintaktikai szabályokkal álljon elő."[16]

Ez a konvencionalista felfogás azonban messzemenően ellentmond a tudomány gyakorlatának. Amikor az általános relativitáselmélet létrejöttével kapcsolatban a fizikusok az euklidészi geometria fogalmai s tételei helyett a Riemann-féle nem euklidészi geometriát kezdték alkalmazni, ez nem valamiféle új konvenció eredménye volt, amellyel a fizikai nyelvet kívánták „kényelmesebbé" tenni. Ezt az tette szükségessé, hogy – amint ezt Einstein is hangsúlyozta – az új fizikai tények és ismeretek fényében kiderült, hogy kozmikus viszonylatokban, a nagy sebességekkel mozgó testek térbeli tulajdonságait ez a geometria írja le, tükrözi vissza egyedül helyesen. A különböző alternatív geometriák közti választás tehát nem valamiféle szabad döntés, konvenció eredménye, hanem a reális fizikai térről szerzett tapasztalati ismereteink határozták meg azt. Még világosabb az, ha egész egyszerű eseteket veszünk figyelembe. Ha azt mondom: „Ennek a kutyának neve Bodri", e megállapítás igazsága valóban konvención alapul, mivel a kutyát azért hívják Bodrinak, mert úgy döntöttünk, hogy így nevezzük el. Más a helyzet azzal az állítással, hogy $1+1=2$. Persze az, hogy itt a „2" szimbólumot használjuk – ha nem is eredetét, de jellegét tekintve – végeredményben szintén konvención alapul. Ha akarnánk, a „2" helyett használhatnánk akármilyen jelet, pl. ezt: „ Ξ ". De a *jelölésmód* konvencionális voltának semmi köze a jelek, szimbólumok *jelen-*

[15] A logika és matematika konvencionalista felfogásának ezt a formáját a Bécsi Kör tagjai lényegében változtatás nélkül L. Wittgenstein később tárgyalandó „Logikai-filozófia értekezéséből" vették át. A matematikai tételek konvencionalista értelmezésének gondolatát azonban már a machizmus filozófiájához közelálló francia matematikus *Henri Poincaré* (1853–1912) is felvetette. Poincaré pl. azt állította, hogy a geometriai axiómák nem mások, mint a bennük szereplő terminusok feltételesen elfogadott, megegyezésen alapuló definíciói.

[16] *Carnap:* The Logical Syntax of Language. Paterson 1959. 52. old.

tésének lényegéhez. Ha én egy almához hozzáadok még egy almát, akkor két almám lesz – ez empirikus tény. Az a matematikai állítás, hogy $1+1=2$, az ilyen tapasztalati tények végtelen sokaságának – igen absztrakt – általánosítása. Igaz ugyan, hogy ez a matematikai általánosítás és absztrakció más jellegű, mint az olyan empirikus általánosítások, hogy „minden éretlen alma zöld", vagy akár a tapasztalati természettudományok törvényei. Ez kifejezésre jut abban, hogy a matematika igazságai egzaktak, szükségszerűek és csalhatatlanok: nem szorulnak további tökéletesítésre, ellentétben a természettudományok igazságaival, amelyek viszonylagosak, állandó ellenőrzésre és tökéletesítésre van szükség velük kapcsolatban. Továbbá a modern matematikán belül – megint csak az empirikus természettudományokkal szemben – ahhoz, hogy egy tétel igazságát bizonyítsuk, nem szükséges – de nem is lehetséges –, hogy azt közvetlenül a valósággal szembesítsük, tapasztalati tényeket sorakoztassunk fel igazolására. A modern matematikán belül úgy bizonyítunk, hogy a tételeket más tételekből – végső soron az adott rendszer axiómáiból – logikailag levezetjük. Csak az egész axiomatikus rendszert szembesítjük a valósággal, abban az értelemben, hogy egyes tételeit a tapasztalati természettudományokban – s az egyszerűbb esetekben a köznapi gyakorlatban is – felhasználjuk, *alkalmazzuk*. Ha egy axióma-rendszerről egy hosszabb történeti periódus során kitűnik, hogy egyáltalán és sehol sem alkalmazható, akkor ezt természetesen elfelejtik, eltűnik a matematikából. Így a logikai pozitivizmus joggal vetette fel a matematikai absztrakciók és igazságok *sajátos*, az empirikus általánosításoktól eltérő jellegének problémáját. De ezt a sajátosságot nem lehet megérteni, ha tagadjuk, hogy végső soron a matematikai fogalmak és tételek is a valóságból származnak, s e valóság tárgyai között levő viszonyokat tükrözik vissza. Ha ezt tagadjuk, akkor teljesen érthetetlenné válik a matematika *alkalmazhatósága* a tapasztalati természettudományokban. Meg kell azonban mondanunk, hogy a matematikai igazságok specifikumának magyarázatában sok megoldatlan feladat áll még a marxista filozófia előtt.

A matematika és a logika idealista-konvencionalista értelmezése súlyos belső nehézségeket okozott a neopozitivista felfogáson belül is. A Bécsi Kör tagjai hihetetlenül élesen elválasztották egy-

mástól a szintetikus és analitikus állításokat, s analitikusnak tekintettek minden kijelentést, amely nem pusztán tényleíró volt, hanem szükségszerű igazságot fejezett ki. Ennek következtében a logikai (analitikai) kijelentések sorába kerültek az olyan ítéletek is, mint „A piros egy szín". Viszont ez a felfogás szükségessé tette annak pontos meghatározását, hogy mi tekinthető logikai igazságnak. Mégpedig olyan definícióra volt szükség, amelyik egyaránt felölelné a matematika és a logika ismert tételeit, s egységes értelemben és egyforma joggal minősítené őket logikainak, élesen megkülönböztetve az összes tényközlő ítélettől. Az „analitikus" fogalma azonban mind a mai napig teljesen bizonytalan maradt. Az összes erre vonatkozó vizsgálat végső soron azt igazolta, hogy analitikus és szintetikus kijelentések megkülönböztetését csak *relatív* értelemben lehet használni.

A metafizika megsemmisítése

A verifikáció elve elsősorban azt a célt szolgálta, hogy világosan elhatárolja egymástól a tudományos és áltudományos, „metafizikai" állításokat, s a metafizika kiküszöbölésének eszköze legyen. Igazi ismeretet csak az empirikus kijelentések tartalmaznak. Minden másféle állítás, ha nem analitikus, azaz nem a nyelvhasználat szabályaira vonatkozik, csak látszólag mond valamit. Valójában azonban értelmetlen szóhalmaz, amely az égvilágon semmit sem közöl, teljesen jelentés nélküli. „A metafizika kijelentései álkijelentések, amelyekről a logikai elemzés során bebizonyosul, hogy vagy üres frázisok, vagy olyanok, amelyek megsértik a nyelv szintaktikai szabályait."[17] Az ilyen értelmetlen metafizikus tételek közé tartozik a régi, tradicionális filozófia valamennyi állítása. Amikor egyes filozófusok azt mondják, hogy a világ tudatunktól függetlenül, objektíven létezik, ezáltal valami olyat állítanak, amit semmiféle érzéki tapasztalat nem igazolhat, s nem cáfolhat meg. Mivel ezt az állítást nem lehet verifikálni, értelmetlen, s éppen ezért tagadni sincs értelme, mert ellentéte éppúgy nem mond semmit. A filozófia tradicionális problémáira

[17] *Carnap:* The Logical Syntax of Language. Id. kiad. 8. old.

nem lehet választ adni, mert ezek egyáltalán nem problémák. A különböző filozófiai iskolák között levő ellentétet úgy oldhatjuk meg, ha rámutatunk arra, hogy valamennyi értelmetlen. Azt, hogy a *világ* milyen, csak az empirikus, kísérleti természettudományok írhatják le. Amikor a filozófusok a világról *általában* akarnak megállapításokat tenni, az értelmes nyelvhasználat szabályait sértik meg. Az ilyen tételeket maga a nyelv logikája is kizárja. „A Világmindenség, a Valóság, a Természet, a Történelem lényegét illetően nem adunk új válaszokat, hanem elvetjük magukat a kérdéseket, mivel ezek csak látszólagos problémák."[18]

A későbbiek során a Bécsi Kör tagjai valamelyest enyhítették a metafizika értelmetlenségére vonatkozó állításukat. Azt mondták, hogy ez az állítás nem szó szerint értendő, hanem olyan értelemben, hogy a tradicionális filozófiai tételeknek nincsen *kognitív*, megismerési jelentésük. „Értelmük" egészen más jellegű, mint a tudomány tételeié. Egy lírai költeménynek is van „értelme", de azt már teljesen helytelen volna megkérdezni, igaz-e vagy sem. Aki ilyen kérdést feltesz, teljesen félreérti azt, amit a költemény kifejezni szándékozik. A lírában a költő a maga szubjektív érzelmi viszonyát fejezi ki a környező valósághoz, s nem tényeket állít, amelyek igazak vagy hamisak lehetnének, azaz kognitív jelentéssel bírnának, amint ezt a tudomány teszi. Szerintük ugyanez vonatkozik a metafizikai állításokra is. Ezek voltaképpen semmit sem mondanak a valóságról, hanem a filozófusok érzelmi-pszichikai állapotát jellemzik. „A metafizika, az értékfilozófia, az etika ... feltételezett kijelentései álkijelentések; nincs logikai tartalmuk, pusztán érzelmeket fejeznek ki, amelyek a maguk részéről szintén érzelmeket és akarati tendenciákat hívnak elő azokban, akik hallgatják őket."[19]

Ezt az értelmezést, mint a fenti idézetből is látható, a Bécsi Kör tagjai kiterjesztették az etikára is. Az etikai ítéletek azt fejezik ki, hogyan *kell* az embereknek – meghatározott morális értékekre való tekintettel – viselkedniök. Ezek *normatív* és nem *deskriptív*, tényközlő állítások. A kifejezések e két típusa között

[18] *Carnap:* The Unity of Science. London 1934. 22. old.
[19] *Carnap:* The Logical Syntax of Language. Id. kiad. 278. old.

teljes a szakadék. A normatív kijelentések semmit sem állítanak, hanem *felszólítanak* arra, hogy bizonyos körülmények között így és így viselkedjünk. Ezek megint csak pusztán a környezethez való emocionális viszonyunkat fejezik ki. S ezt az érzelmi viszonyt nemcsak hogy igazolni nem lehet (hiszen ez nem tény), hanem a tényekkel alátámasztani sem lehet. „Felszólítást sohasem lehet levezetni kijelentések valamely rendszeréből... Gyakran összekeverik a felszólításokat és az előrelátásokat, feltehetőleg azért, mert mindkettő a »jövővel« függ össze. A felszólítás olyan folyamat, amellyel kapcsolatban feltételezzük, hogy meghatározott változásokat fog előidézni a jövőben. Az előrelátás pedig kijelentés, amelyről feltételezzük, hogy meg fog felelni bizonyos jövőbeli kijelentéseknek."[20] Az etikai normákat nem lehet „megalapozni". Mi leírhatjuk azt, hogy egy adott társadalomban az emberek cselekedeteit milyen etikai normák irányítják, s ez valóban értelmes, empirikus tudományos feladat. De nem mondhatjuk meg azt, hogyan kell – meghatározott tényekre való tekintettel – az embereknek, vagy az emberek egy csoportjának cselekednie. Amikor a régi filozófiai etika erre tett kísérletet, tipikusan metafizikai, áltudományos problémákkal foglalkozott. Éppen ezért nincs semmiféle objektív, tudományos alap, amely segítségünkre lehetne a különböző erkölcsi rendszerek közötti választásban. Az adott viszonylatban valamennyi etikai rendszer teljesen egyenértékű, valamennyi semleges. Választani köztük csak a szubjektív pszichikai beállítottság alapján lehet, aszerint, hogy kinek-kinek melyik felel meg jobban. „Nincs semmiféle mód arra, hogy meghatározzuk valamely etikai rendszer értékét, s valójában nincs is értelme azt kérdezni, igaz-e valamely etikai rendszer. Az egyedüli dolog, amit valóban jogosan tanulmányozhatunk e kérdés kapcsán az, hogy melyek egy adott személy vagy embercsoport morális szokásai, s mi készteti őket arra, hogy pontosan ilyen módon viselkedjenek és érezzenek. És az ilyen kutatás teljes mértékben a fennálló társadalomtudományok hatáskörébe tartozik. Tehát az etika mint a megismerés egy részterülete nem más, mint a pszichológia és a szociológia egy fejezete."[21]

[20] *Neurath:* Soziologie im Physikalizmus. „Erkenntnis" 1931. 2. köt. 430.
[21] *A. Ayer:* Language, Truth and Logic. Id. kiad. 107. old.

Minden eddigi filozófia valójában „metafizika" volt, mivel a világ lényegét akarta megismerni, s ennek során olyan kijelentéseket fogalmazott meg, amelyeket nem lehetett empirikusan igazolni. Az ilyen állítások azonban mind értelmetlenek. Az empirikus valóságot csak a szaktudományok írhatják le, s ehhez a feladathoz semmi köze a filozófiának. Ha így áll a helyzet, milyen feladatot hagy a Bécsi Kör egyáltalán a filozófia számára?

A filozófia nem nyújthat a valóságról tartalmi ismereteket, mivel ezt a feladatot az empirikus tudományok maradéktalanul teljesítik. Éppen ezért a filozófiának *formális* tudománnyá kell válnia, ha egyáltalán igényt tart a tudomány elnevezésre. A tudományos filozófiának azokat az ismereteket kell logikailag elemeznie, amelyeket az empirikus tudományok feltárnak. Mivel pedig a filozófiát csak a megismerés eredménye s nem a folyamata érdekli, s a tudományos megismerés kész eredménye nem más, mint a tudomány által kifejtett kijelentések összessége, a filozófia voltaképpeni feladata nem más, mint *a tudomány nyelvének logikai elemzése.* A filozófia tárgyának ez a felfogása jelentette a logikai pozitivisták által meghirdetett „fordulatot a filozófiában". („Die Wende der Philosophie" – Schlick egyik leghíresebb, az „Erkenntnis" első évfolyamát megnyitó tanulmányának címe.) „E folyóirat új irányzata – írta Carnap az Erkenntnis első számában – azt a feladatot állítja maga elé, hogy támogassa a filozófiai gondolkodás új, tudományos módszerét, amely módszert röviden úgy lehetne jellemezni, hogy az empirikus tudományok állításainak és fogalmainak logikai elemzését jelenti."[22] Ha a régi, tradicionális filozófiában volt egyáltalán valami racionális, az valójában mind ebben az értelemben felfogott logikai tárgykörhöz tartozott. De a megelőző filozófusok erről gyakran nem adtak számot, s logikai tételeiket gyakran ontológiai vagy ismeretelméleti állítások formájába öltöztették. Carnap egy későbbi munkájában, „A nyelv logikai szintaxisá"-ban kísérletet tett arra, hogy számos tradicionális metafizikai állítást „lefordítson" a nekik megfelelő, értelmes logikai tételre

[22] *Carnap:* Die alte und die neu Logik. „Erkenntnis". 1930–31. 1. köt.

(a nyelv „materiális módjából" átfordítsa a nyelv „formális módjára"). Mindazok a tradicionális filozófiai tételek, amelyeket ily módon nem lehet átértelmezni, végérvényesen és reménytelenül értelmetlenek.

A pozitivizmus minden típusára jellemző az átfogó világnézeti-filozófiai problémák tagadása, s a filozófia feladatának pusztán a tudományelméleti kérdések megoldására való leszűkítése. A logikai pozitivizmus még ezt az utóbbit is továbbszűkítette, amikor a filozófia feladatát a tudományos *nyelv* logikai elemzésére korlátozta. De a Bécsi Kör tagjai még ezt az utóbbi célkitűzést is igen szűken, s teljesen *formalista* módon értelmezték. A nyelv, felfogásuk szerint nem más, mint szimbólumok rendszere, amely szimbólumokat meghatározott szabályok szerint kapcsolunk összse egymással. A nyelvnek a szimbólumai által jelölt valósághoz való viszonya nem alkotja a filozófiai vizsgálódás tárgyát. A filozófust csak azok a szabályok érdeklik, amelyek a szimbólumok logikailag értelmes (kijelentést alkotó) kapcsolatait, s az értelmes szimbólumsorozatok logikailag megengedett átalakításait irányítják. E formális szabályok összességét *logikai szintaxisnak* nevezték. „A filozófiát a tudomány logikájával kell helyettesíteni – azaz a tudományok fogalmainak és kijelentéseinek logikai elemzésével, mert a tudomány logikája nem más, mint a tudomány nyelvének logikai szintaxisa."[23] A Bécsi Kör korai korszakára jellemző volt, hogy ez a formalisztikus tendencia egyre erősebbé vált. Ennek során számos kísérlet született. Megkísérelték például a „jelentés", „igazság" stb. fogalmát, de magát a verifikációs elvet is tisztán formális-szintaktikai eszközök segítségével, azaz olyan fogalmak, mint „tapasztalat", „megfigyelési állítások" stb. *nélkül* meghatározni. Mint a továbbiakból majd kitűnik, ez a folyamat az ún. *fizikalizmusban* érte el tetőpontját, s a legpregnánsabban Carnapnak „A nyelv logikai szintaxisa" c. munkája fejezte ki. Majd a Bécsi Kör felbomlása után ez a tendencia egy éppen ellenkező irányú áramlatnak adta át a helyét.

[23] *Carnap:* The Logical Syntax of Language. Id. kiad. XIII. old.

A Bécsi Kör tagjai legfőbb feladatuknak és érdemüknek a metafizika likvidálását tartották. A régi filozófiát egy teljesen semleges és egzakt módszerrel, logikai technikával kívánták felváltani, amelynek segítségével meg lehetne különböztetni az értelmes és értelmetlen állításokat, s meg lehetne határozni, hogy az előbbi csoportba tartozó kijelentések közül melyek az igazak, s melyek a hamisak. De ezt a saját maga elé állított követelményt a Bécsi Kör koncepciója egyáltalán nem tudta megvalósítani. A logikai pozitivisták „antimetafizikus" filozófiája maga is „metafizikai", azaz – az ő felfogásuk szerint – értelmetlen előfeltevésekben nyugodott, s kifejezetten „metafizikai" tételekben fejeződött ki. Ez rögtön világossá válik, ha megvizsgáljuk pl. magának a verifikációs elvnek logikai-filozófiai jellegét.

A neopozitivista filozófia értelmében ennek az elvnek a kijelentések három lehetséges csoportjának egyikébe kell esnie. E három csoport a következő:

1. empirikus, verifikálható (szintetikus) kijelentések,
2. logikai (analitikus) kijelentések,
3. metafizikai (értelmetlen) kijelentések.

A verifikáció elve csak egy esetben lehet *szintetikus* állítás, ha annak leírásaként fogjuk fel, miként használják általában az emberek az „értelmes kijelentés" (illetve „értelmetlen kijelentés") kifejezést. Ha viszont így fogjuk fel, úgy a verifikációs elv nyilvánvalóan *hamis*. Hiszen az emberek többsége az olyan állításokat, mint „A világ anyagi jellegű" stb. értelmes kijelentésekként kezeli, s korántsem veszi őket egy kalap alá az olyan szóhalmazokkal, mint pl. „Az asztalilámpa köbgyöke reggel nyugaton zöld". A verifikációs elv azonban a két kijelentés között nem lát semmiféle lényeges különbséget, azt állítja, hogy az első filozófiai tétel ugyanúgy megsérti a nyelvhasználat szintaktikai szabályait, mint a második értelmetlen kifejezés. Éppen ezért a Bécsi Kör tagjai többségükben azt állították, hogy a verifikáció elve – *analitikus*, logikai tétel. De itt újabb nehézség merül fel. A logikai pozitivizmus felfogása szerint a logika tételei konvencionális jellegű nyelvi szabályok, s pusztán a bennük előforduló szimbólumok jelentésének önkényes megegyezésen alapuló meg-

határozásai. Ha ez áll a verifikáció elvére is, úgy ez az elv semmi egyebet nem jelent azon kívül, hogy néhány filozófus ezentúl az „értelmes" és „értelmetlen" *szavakat* (szimbólumokat) így és így kívánja használni. E szóhasználat éppoly kevéssé jelent forradalmat a filozófiában, mint ahogy a zoológiában sem állna be semmiféle radikális fordulat attól, ha holnaptól kezdve csak az agarakat neveznénk kutyának, a többire pedig valamilyen más elnevezést találnánk. Hiszen a logikai pozitivizmus felfogása a logikáról azt az állítást sem teszi lehetővé, hogy kijelentsék: ez az „értelem" fogalmának egyedül helyes meghatározása. Ha a verifikáció elve logikai állítás, úgy ez pusztán a Bécsi Kör tagjainak sajátos szóhasználatára vonatkozik. De maguk e filozófusok nem ilyen értelemben fogták fel, tehát ez az elv nem tartozhat sem a verifikálható, sem az analitikus kijelentések osztályába, tehát nem lehet más, mint „értelmetlen" *metafizikai* állítás. És ez nemcsak formailag van így. Nyilvánvaló ugyanis, hogy a verifikáció elve – mint erre korábban rámutattunk – olyan filozófiai előfeltevéseken nyugszik, mint a tapasztalat idealista felfogása, a filozófiai konvencionalizmus stb. Előfeltevéseken, amelyeket a neopozitivista filozófia értelmetlennek bélyegez. Ezért szégyenlősen elhallgatja, nem teszi kritikai vizsgálat tárgyává, de amelyek nélkül maga ez a filozófia meg sem érthető és meg sem alapozható. A Bécsi Kör antimetafizikus programjának megalapozása és kifejtése maga is metafizika. A logikai pozitivizmus a szó tradicionális értelmében vett filozófia, s éppen ezért teljesen inkonzekvens, tehát helytelen filozófia.

A logikai pozitivizmus metafizika-ellenességének csődje ismét bizonyítja, hogy a filozófiában nem lehet semleges, a világnézeti állásfoglalást elkerülő „harmadikutas" pozíciót elfoglalni. A filozófia világnézeti tudomány. A világnézeti kérdésekre (pl. a materializmus és az idealizmus ellentétének problémájára) választ kell adnia. Azt meg lehet kísérelni, hogy e válaszokat titokban csempésszük be gondolatmenetünkbe, de ettől állásfoglalásunk semmiképp sem lesz semleges, legfeljebb csak félrevezető. A filozófia egyik legfontosabb feladata az, hogy a felhalmozott szaktudományos ismeretek alapján egy általános világnézetet alkosson. Az egyes tudományok által feltárt speciális törvényszerűségekből kiindulva rámutat a valóság *legáltalánosabb, egyetemes törvény-*

szerűségeire, ennek alapján feltárja az ember helyét a környező természeti és társadalmi valóságban, s így utat mutat – általános formában – az emberi tevékenység, az emberi gyakorlat számára. Az általános ontológiai törvényeket egyes egyedi érzéki benyomások alapján nem lehet sem igazolni, sem megdönteni. De ez nem jelenti, hogy ezek a törvények értelmetlenek, vagy hogy nincs semmiféle empirikus tartalmuk. Mint már előbb láttuk, ily módon egyetlen tudományos törvényt vagy átfogó szaktudományos elméletet sem lehet verifikálni. Az empirikus verifikáció mindezekben az esetekben sokkal bonyolultabb úton, a tudományfejlődés egy hosszabb történeti szakaszán keresztül történik, s ebben az értelemben „igazolhatók" az egyes filozófiai tételek és rendszerek is. A különböző filozófiai rendszerek közül az a helyes, s az felel meg a valóságnak, amely lehetővé teszi a szaktudományok által feltárt törvények és tények legegyetemlegesebb, összefüggő általánosítását, egységes világképbe való összefoglalását, amelyik a legtöbb történetileg helyesnek bizonyuló problémát és feltevést sugallja az egyes szaktudományok számára, illetve helyesnek és gyümölcsözőnek bizonyuló útmutatásokat ad az emberi magatartás és gyakorlat számára.

A logikai pozitivizmus társadalmi gyökerei

A Bécsi Kör filozófiai koncepciója a harmincas évek végén, a negyvenes évek elején általánosan elterjedt a nyugati természettudományos értelmiség körében. Ezt a nagy sikert részben – mint ezt már korábban láttuk – a természettudomány aktuális helyzetéből (a fizika válságából) következő ismeretelméleti okok magyarázták. De voltak ennek kifejezetten társadalmi-ideológiai tényezői és gyökerei is. A logikai pozitivizmus metafizika-ellenességében, a nagy világnézeti problémák értelmetlenségének hangoztatásában kifejezésre jutott a polgári értelmiség azon csoportjának álláspontja, akik korunk nagy szociális, politikai és ideológiai harcaiban nem tudtak és nem akartak nyíltan állást foglalni. Az első világháború s az ezt követő nagy társadalmi megrázkódtatások és válságok után számos értelmiségi, s főként tudós, már nem tudta tiszta lelkiismerettel elfogadni a polgári ideológia hazug-

ságait, de neveltetése, társadalmi helyzete, gondolkodásmódja következtében nem is tudott radikálisan szakítani ezekkel. A logikai pozitivizmus kiváló eszköz volt arra, hogy csillapítsa az ilyen emberek lelkiismeretfurdalását, s „rossz érzésüket" ne engedje a polgári társadalommal való tudatos szembenállássá változni. A világnézet, az erkölcs, a politika nagy kérdései nem tudományos értelemben megválaszolható kérdések. A velük kapcsolatos válaszokat nem lehet igazként vagy hamisként osztályozni. A világnézeti állásfoglalás csupán a személyes pszichikai beállítottság eredménye – tanítja ez a filozófia, s ezzel leveszi a vívódó polgárok válláról az ideológiai állásfoglalás erkölcsi és tudományos felelősségét. A világnézet kérdéseit az egyéni ízlés problémáivá változtatja. A logikai pozitivizmusnak ezt az ideológiai hatását jól példázza egyes képviselőinek életútja. Karl *Popper* egyik nemrégiben tartott angliai előadásában például elmondta, hogy a húszas évek szociális ellentmondásokkal teli Ausztriájában számos világnézeti s politikai kétség gyötörte, elsősorban a marxizmus helyességével kapcsolatban. Ezekből a kételyekből annak a felfedezése jelentett kiutat, hogy a marxizmus elmélete „elvileg nem vethető el" (a falszifikáció vagyis elvethetőség elve egyike a verifikációs elv számos enyhített, s később szintén helytelennek bizonyuló változatának), s éppen ezért teljesen értelmetlen, nem tekinthető tudományos jellegű felfogásnak.[24] Ehhez még hozzátehetjük, hogy „kétségeinek" ilyen megoldásától Popper igen hamar eljutott az antikommunizmusig, amelynek ma ő az egyik legjelentősebb filozófiai képviselője. A logikai pozitivizmus társadalmi hatásában éppen ezért feltétlenül reakciós elmélet, függetlenül egyes képviselőinek szubjektív szándékától.[25]

A logikai pozitivizmusban ezzel egyidejűleg visszatükröződnek és igazolást nyernek a mai polgári társadalom egyes jellegzetes vonásai. Ebből a szempontból különösen tanulságosak a logikai pozitivizmus és az egzisztencializmus filozófiai koncepciójának egyes vonásai között mutatkozó azonosságok. Ezek az egyezések

[24] Lásd K. *Popper:* Conjectures and Refutations. London, 1963. 34–35. old.

[25] A neopozitivista filozófusok döntő többsége aktív antifasiszta volt, néhány közülük pedig viszonylag közel állt a munkásmozgalomhoz, *Neurath* például spartakista volt.

annál figyelemre méltóbbak, mert e két irányzat a mai polgári filozófia két ellentétes pólusaként jelentkezik. Míg a Bécsi Kör a tudományos filozófia igényével lépett fel, s nem ismert el más ismeretformát csak a tudományt, addig az egzisztencialisták az egész újkori filozófia alapvető hibáját a filozófiának és a tudománynak azonosításában, túlzott közelítésében vélik felfedezni. A logikai pozitivizmus a húszas-harmincas évek Ausztriájában és Németországban valóban a liberális polgári-értelmiségi rétegek nézeteit fejezte ki. Számukra elfogadhatatlan volt az uralkodó irracionalista irányzatok (többek között az egzisztencializmus) antidemokratikus, a fasizmus felé közeledő szelleme. Mindezek ellenére a két irányzat között feltétlenül találhatunk tartalmi összefüggéseket.

Ennek igazolására tekintsük át röviden *K. Jaspers*nak, a német egzisztencializmus egyik legjelentősebb képviselőjének nézeteit a tudomány és a filozófia viszonyáról. Jaspers az egész újkori filozófiát Descartes-tól kezdődően helytelennek látja. Ennek gyökerét abban a tévedésben véli fellelni, hogy ezek a gondolkodók a bölcselet problémáit a szaktudományok racionális-logikai módszereinek segítségével kívánták megoldani, a filozófiát tudományként fogták fel, s mint ilyet törekedtek felépíteni. Jaspers állandóan hangsúlyozza, hogy nem kívánja kétségbe vonni a tudomány értékét és jelentőségét, pusztán annak korlátait akarja tudatosítani.

A tudomány Jaspers szerint a világ*ban* létező *tárgyak*, objektumok elméleti megismerése, s mint ilyen határtalan – egyre újabb tárgyakat, az objektumok egyre újabb szféráit képes bevonni vizsgálatainak körébe. A tudománynak ez a „nyíltsága", határtalansága azonban nem jelent korlátozatlanságot, tehát nem jelenti azt, hogy a tudományos vizsgálatok fényt deríthetnének a valóság egészére. A tudomány korlátozott, mert a tárgyak világa, a „realitás" nem meríti ki a *létet*, sőt nem is érinti annak lényegét. „Tárgyról" ott beszélhetünk, ahol az egyes jelenségeket, mint külső dolgokat elválasztjuk magunktól és szembeállítjuk magunkkal mint tőlünk függetleneket, ahol tehát fennáll a szubjektum és az objektum megosztottsága. A valóság ilyen felfogása szükségszerű: az emberi tevékenység, a gyakorlati aktivitás kényszeríti ezt ránk, hisz ennek során mindig valamely

„külső" ellenállással találkozunk és szükségünk van erre a felfogásra a más emberekkel való együttműködésünk érdekében is, mivel a gyakorlati megértés és együttműködés folytán el kell vonatkoztatnunk a tisztán egyeditől, a csak számunkra jelentőstől. „Realitásnak azt nevezzük, ami a gyakorlatban jelen van, ami a dolgokkal, az élőlényekkel és az emberekkel való tevékenységben ellenállást fejt ki, anyaggá válik. A realitást a mindennapi érintkezésben ismerjük meg, továbbá az iparban, a technikai berendezésekben, az emberekkel való kulturált érintkezésben, a módszeres rendelkezésben és az igazgatásban. Amivel a gyakorlatban találkozunk, azt a tudományos megismerésben tisztázzuk és mint a valóságról való tudást ismét az új gyakorlat rendelkezésére bocsátjuk."[26]

De a realitás nem a lét maga, hanem pusztán annak egy jelensége, meghatározott tudati felfogás. A megismerés alanya és tárgya egymással szembeállítva, de mindig és szükségszerűen *együtt*, egymásra vonatkoztatva jelenik meg, szubjektum és objektum nem lehetnek meg egymás nélkül, s ez már mutatja, hogy bennük csak megnyilvánul az az „Átfogó" (das Umgreifende), ám se nem szubjektum, se nem objektum, hanem a kettő egysége. Ezt az „Átfogót", a létet a tudomány nem képes megragadni. Ez megnyilvánul magának a tudománynak belső korlátaiban is. A tudomány egyrészt nem képes *egységes* képet nyújtani a tárgyak világáról sem; a különböző típusú tárgyakat különböző módszerek és különböző elméleti feltételezések, „perspektívák" segítségével képes csak megismerni, csak a világban létező tárgyak határtalan sokaságát ismeri meg, és nem magát a világot mint egészet, mert ez már nem „tárgy". A tudományos világkép eszméje ködkép, „az átfogó világkép keresése... alapvető tévedésen nyugszik, amely csak újabban vált egészen áttekinthetővé". Másrészt a tudomány nem adhat valódi felvilágosítást az emberről, az individuumról – hisz eltekint mindattól, ami egyedi és magát az embert is tárggyá változtatja, s ezáltal szem elől téveszti az emberi létezés legfőbb jegyét, az ember szabadságát. A tudománynak az individualitás iránti közömbössége, sőt kifejezetten ellenséges jellege, annak módszerében is kifejezésre jut. Minél fejlettebb a tudományos

[26] *Jaspers:* Existenzphilosophie. Berlin 1938. 1. old.

kutató munka, annál kevésbé függ a valóban alkotó személyes gondolkodói öntevékenységétől, annál inkább formális „számítássá", előre megszabott, már kidolgozott standart technika alkalmazásává alakul. Heidegger paradox élességgel fejezi ki ezt a gondolatot „Holzwege" című tanulmánykötetében, amikor azt állítja, hogy „a tudomány nem gondolkodik... és tevékenységének jellege következtében soha nem is gondolkodhat... Az, hogy a tudomány nem gondolkodhat, nem elégtelenség, hanem épp előny."

A filozófia – szemben a tudománnyal – épp az „Átfogó" megragadására irányul. Ehhez a szubjektívből kell kiindulni, abból ami – minden társadalmi és tudományos konvenciótól függetlenül –, az individuum valódi, autentikus lényegét alkotja, azt a lényeget, amelyet általában csak az emberi létezés „határszituációiban", a halál, az aggódás, a kétségbeesés pillanataiban szoktunk átélni. A filozófia – szemben a mechanizált-formalizált tudományos gondolkodással – szabad gondolkodói öntevékenység, amelynek egyedüli célja: önmagunk feltárása és kifejezése, s ezen keresztül kifejezése annak az „Átfogónak" is, amelyik bennünk megnyilvánul. Mint ilyen, a filozófia tehát szemben áll a tudománnyal, a tudomány szempontjából megítélhetetlen, ugyanakkor ő adja a tudomány igazi mércéjét, mert megmutatja annak korlátait. A filozófia tehát lényegét tekintve olyan nem-racionális gondolkodói tevékenység, amelynek célja a lét értelmének, a világnak mint olyannak, s az individuum helyének megragadása ezen az egészen belül, azaz olyan feladatok teljesítése, amelyek végrehajtására a tudomány elvileg alkalmatlan.

Bármennyire ellentétes is a két irányzat problémafelvetésének módja (az egzisztencializmust elsősorban a tudománynak, mint *társadalmi* gondolatformának a „tiszta" individualitás önkifejlesztésével és önkifejezésével való szembeállítása érdekli, ami a logikai pozitivizmust egyáltalán nem foglalkoztatja) és a leírt jelenségek értékelése, nagyfokú azonosság található abban, ahogy az egzisztencialista és a neopozitivista filozófiailag interpretálja magát a *tudományt*. Először is mindkét filozófia megegyezik abban, hogy megtagadja a tudományos gondolkodástól azt a lehetőséget, hogy megismerje a valóság lényegét. A tudományt mindkettő

pusztán *formális-konvencionális eszköznek* tekinti, amely végső soron a szükségletek kielégítésére irányuló tevékenységet szolgálja, s éppen ezért nem nyújthat valódi megismerést. (Ennek lehetőségét a logikai pozitivizmus egyszerűen tagadja, míg az egzisztencializmus e feladatot egy irracionális filozófiára hárítja át.)[27] A tudomány *megismerő* funkcióinak a tudomány *gyakorlati* szerepével való szembeállítása és az előbbi tagadása a második elismerése alapján – ez alkotja mindkét felfogás lényegét. Ebből következően mindkét irányzat tagadja azt is, hogy a tudomány a technikai orientáción túlmenően bármiféle segítséget nyújthatna az embernek ahhoz, hogy kialakítsa a környezetéhez való emberi viszonyát, hogy a tudománynak bármiféle köze lehetne az ember etikai-világnézeti felfogásának és magatartásának meghatározásához.

Ez a tudomány-koncepció (amely különben még számos részletkérdésben mutat további azonosságot a két irányzatban) a polgári filozófia egyik legelterjedtebb, legnagyobb hatású elmélete. Ehhez hasonló nézetek a logikai pozitivizmuson és egzisztencializmuson kívül más modern polgári eszmeáramlatokban is megtalálhatók (pl. a pragmatizmusban és a freudizmusban). Ezek a nézetek történetileg a XIX. század második feléből, elsősorban Nietzsche filozófiájából származnak. Ezt a felfogást összefoglaló néven a tudomány *instrumentalista-operacionalista* értelmezésének hívhatjuk.

Mint már a pozitivizmussal kapcsolatban e fejezet elején rámutattunk, ez az álláspont kifejezi a polgárság kettős, ellentmondásos viszonyát napjaink tudományához. Ugyanakkor ezek

[27] „... Az igaz elméletnek az a metafizikus fogalma, amely ezt »a fizikai valóság képmása«-ként értelmezi, nem dominál a mai tudományos filozófiában – írja az egyik legjelentősebb politikai pozitivista, Ph. Frank. – Az elméletet inkább eszközként fogják fel, amely meghatározott célokra szolgál. Hasznosnak kell lennie a jövőbeli megfigyelhető tényeknek a múltban és a jelenben megfigyelt tények alapján történő előrelátásában. Az elméletnek hasznosnak kell lennie úgyszintén olyan berendezések megalkotásában, amelyek időt és munkát takarítanak meg. A tudományos elmélet, bizonyos értelemben, olyan eszköz, amely valamely gyakorlati tervnek megfelelőleg újabb eszközöket hoz létre." *(Ph. Frank:* The Philosophy of Science. Id. kiad. 356. old.)

a nézetek a polgári társadalom egyes mélyebb, lényegesebb vonásait is visszatükrözik, legalábbis egy meghatározott aspektusból.

Marx hangsúlyozta, hogy a kapitalista termelés viszonyai között az emberi munka megszűnik az individuumot alakító, képességeit, szükségleteit és ismereteit továbbfejlesztő tevékenység lenni, bár össztársadalmi méretekben a termelőtevékenység marad az a legfőbb rugó és mozgató, amely az emberiség progresszív előrehaladását meghatározza és irányítja. Közvetlenül a dolgozó egyén viszonylatában azonban a munka olyan külsődleges tevékenységgé válik, amelyet az csak azért végez, hogy kielégíthesse egyébirányú szükségleteit, s amely a maga mechanikus és egyoldalú jellege folytán csak eltorzítja a dolgozó egyént, lehetetlenné teszi individualitásának szabad kibontakozását. Mindezek a jelenségek az *elidegenedés* marxi fogalmának fontos összetevőit alkotják.

Ezek a folyamatok a klasszikus kapitalizmus korszakában még igen kevéssé hatoltak be a tudományos kutatásba, amely a par excellence *alkotómunka* egyik legtipikusabb formája, éppen e sajátos alkotó jellege következtében. De minél inkább válik maga a tudomány közvetlen termelőerővé, minél szorosabban kapcsolódik a kutatás a célok és eszközök tekintetében magához a termeléshez, annál inkább kezdik a tőkés termelés alapvető vonásai közvetve éreztetni hatásukat a tudományos kutatómunkában is a kapitalista országokban. A tudomány nagyfokú specializálódása, amely önmagában véve is egyik legfontosabb tényezője haladásának, egyben létrehozza azt a lehetőséget, hogy a tudós munkájában is érvényesüljenek az „elidegenedés" egyes vonásai. Az egy-egy kis részterületen dolgozó tudományos kutatók (itt nyilván a tudományos munkások alapvető többségéről van szó), akik munkájuk közvetlen, *praktikus* célját legtöbbször ismerik, egyre kevésbé képesek átlátni tevékenységük *elméleti* jelentőségét. Nem látják tevékenységük helyét a tudományos kutatás általános fejlődésében, de gyakran azoknak az anyagi és szellemi eszközöknek és technikának lehetőségeit és határait sem, amelyek számos tudományág sok évszázados tapasztalatának felhalmozódásaként jöttek létre. A tudományos eszközök és technika bizonyos „fetisizációjának", öncélú, értelmetlen (mert a saját természetük által megszabott határokat túlhaladó) alkalmazásának

számos példáját lehetne felsorakoztatni a mai tudományos kutatás területéről.[28]

A tudomány instrumentalista-operacionalista felfogása a mai polgári filozófián belül visszatükrözi mindezeket a jelenségeket. Egyben *igazolja* is ezeket, mivel mindazt, amit a tudomány tőkés felhasználása és megszervezése a tudományos kutatáson belül torzulásként létrehoz, úgy tünteti fel, mint ami magának a tudománynak lényege és elválaszthatatlan vonása. Ezzel azonosítja a tudományos haladás egyes történetileg-társadalmilag ideiglenes vonását annak belső tartalmával. Így válik e felfogás tükrében maga a tudomány formális-konvencionális *eszközzé, instrumentummá* egyes technikai-utilitáris célok elérésének érdekében, s így tűnik el benne teljesen a tudomány *elméleti* funkciója, hogy megismerje az objektív valóság általános, a közvetlen érzéki tapasztalat számára rejtett összefüggéseit.

Éppen ebben a koncepcióban kifejezésre jutó tartalmi azonosság teszi érthetővé, hogy a logikai pozitivizmus és a modern irracionalista filozófiák – minden létező eltérésük és ellentétük mellett – egy sajátos „kiegészítés" viszonyban állnak egymással. Különösen vonatkozik ez a logikai pozitivizmus és a vallás kapcsolatára. A neopozitivizmus tagadja a tudományos világnézet s ezen belül a tudományos jellegű filozófiai lételmélet kialakításának lehetőségét. Ez jelenti egyrészt a „racionális teológia", a hagyományos (pl. tomista típusú) vallásos ontológia értelmetlenségének kinyilvánítását, de mindenekelőtt azt, hogy tagadják a szaktudományok eredményeinek bármiféle világnézeti jelentőségét és felhasználhatóságát. Ezek szerepét pusztán technikai, szűken értelmezett természetátalakító funkcióra korlátozzák. És bármennyire tiltakoznak is ez ellen a logikai pozitivizmus egyes képviselői (akiknek jelentős része szubjektíven teljesen őszintén visszautasítja a vallásos világnézetet), e felfogás csak alátámasztja a vallásos szemlélet tipikusan modern filozófiai válfajainak állás-

[28] Egyes nyugati orvosok pl. nagy aggodalommal írnak (főként az Egyesült Államokkal kapcsolatban) arról, hogy egyre terjed az orvosi diagnosztika területén a tisztán műszeres szemlélet, amely teljesen öncélúan alkalmazza a vizsgálatok során a műszeres mérések stb. sokaságát. Különben a tudományos megismerés általános jellemzésével kapcsolatban maga Jaspers is megemlíti és felhasználja ezt a jelenséget.

pontját. Ezekre ugyanis (pl. a katolikus egzisztencializmusra, a perszonalizmusra, a „dialektikus teológiára" stb.) éppen az a jellemző, hogy nem kívánnak egy átfogó vallásos világképet és ontológiát létrehozni, s a vallás szükségletét az emberi individuum sajátos helyzetéből, az emberi létből származtatják, amely – s ebben igazuk is van – nem érthető meg, ha csak az embernek a környezethez való szűken értelmezett technikai viszonyát vesszük figyelembe. Így nem csodálatos, hogy egyes teológusok az utóbbi időben ismét megkísérelték a logikai pozitivizmus filozófiáját a vallásos érvelés érdekében felhasználni, azt hangsúlyozva, hogy a vallásos állítások „értelmetlenségére" vonatkozó tétel valójában nem a vallás, hanem a vallás félreértése és eltorzítása ellen irányul, s a helyes vallásossághoz való visszatérés jelszava lehet.[29]

[29] Vö. *McPherson:* Positivism and Religion. „Philosophy and Phenomenological Research" 1954. 529–330. old.

III. A LOGIKAI POZITIVIZMUS FEJLŐDÉSE

A fizikalizmus

A korábbiak során rámutattunk számos olyan belső, tartalmi nehézségre, amelyet a Bécsi Kör eredeti filozófiai felfogása nem tudott megoldani. A felmerült problémák a Körön belül is éles vitát bontakoztattak ki, amely a korábban lényegileg egységes nézetet valló csoport egyre fokozódó felbomlásához vezetett.

A viták középpontjában az a kérdés állt, hogyan lehet a neopozitivizmus elméleti előfeltevései mellett a tudomány tételeinek *interszubjektív* jellegét biztosítani, tehát azt, hogy ezek a tételek mindenki számára érthetők legyenek. A Bécsi Kör eredeti koncepciója szerint minden tudomány alapját s empirikus tartalmát – ilyen vagy olyan formában – a *megfigyelési tételek* képezik, amelyek a szubjektum érzéki benyomásait rögzítik nyelvi formában. Mivel az ilyen tételek kifejezetten az egyedi, személyes tapasztalatra vonatkoznak, nem lehetnek – mint már láttuk – mások számára érthetőek. Azok a kísérletek, amelyek a megfigyelési tételek személyes voltának s a tudományos elméletek interszubjektivitásának ellentétét a *tartalom és a forma* logikai megkülönböztetésével kívánták megoldani, kifejezetten csődöt mondottak. Ilyen körülmények között a Kör egyik legszélsőségesebb, leginkább „metafizika-ellenes" tagja, *Otto Neurath* megkísérelte a megfigyelési tételekre vonatkozó egész koncepció alapvető revideálását. Neurath *„fizikalizmusa"* okozza az első jelentős szakítást a Bécsi Körön belül. A harmincas évek elején Carnap messzemenőleg támogatja ezt az álláspontot, viszont a Kör többi tagja, elsősorban Schlick, igen élesen fellép ellene.

Neurath abból, a különben helyes gondolatból indul ki, hogy ha maga a tudomány interszubjektív jellegű, akkor az alapját és kiindulópontját képező elemi tételeknek is ilyeneknek kell lenniük, s így ezek nem lehetnek a szubjektív és személyes ta-

pasztalat leírásai. A megfigyelési tételek interszubjektivitását azonban ő teljesen helytelen módon kívánja biztosítani. Ebből a célból ugyanis a *behaviorista* lélektani iskola mechanikus pszichológiai koncepcióját veszi alapul. E felfogás szerint minden olyan állítás, amelyik valamely individuum pszichikus állapotát (érzelmeit, gondolatait, érzéki benyomásait stb.) írja le, egyenértékű és azonos jelentésű egy olyan állítással, amelyik az adott ember fizikai viselkedését, testének mozgását s fizikai állapotát ismerteti. Példának okáért a következő állítás: „A. úr tíz órakor dühös volt" voltaképp azt jelenti, hogy „tíz órakor A. úr testi állapotát a lélegzés és a pulzus felgyorsulása, bizonyos izmok megfeszülése, hirtelen viselkedésre való hajlam stb. jellemezte."[30] Neurath és Carnap szerint a megfigyelési tételeket le kell fordítani a „pszichológia nyelvéről" a „fizika nyelvére". Ezt a fizikai nyelvet az jellemzi, hogy meghatározott, véges számú fizikai alapfogalom és a tárgyak (pl. személyek) nevén kívül csak számok szerepelnek benne. A fizikai nyelven megfogalmazott állítások mindig interszubjektívek, mivel nem a másokkal közölhetetlen személyes tapasztalatra, hanem meghatározott (többek közt emberi) testek mindenki által érzékelhető fizikai tulajdonságaira vonatkoznak. Mivel a tudomány alapját ilyen interszubjektív kijelentések alkotják, világos, hogy az ezekre épülő elméletek, törvények stb. is interszubjektív jellegűek. „A pszichológia valamennyi tétele fizikai jelenségeket, mégpedig emberek vagy más állatok fizikai viselkedését írja le. Ez a megállapítás egy alesete a fizikalizmus általános téziseinek, amely szerint a fizikai nyelv univerzális nyelv, tehát olyan, amelyre minden kijelentés lefordítható."[31]

A fizikalizmus koncepciója lényeges változtatásokat vont maga után a logikai pozitivizmus igazságfelfogásában. A Bécsi Kör eredeti álláspontja ebben a kérdésben az volt, hogy minden értelmes állítás logikailag visszavezethető a megfigyelési tételek valamely halmazára, amelyeknek igazságát viszont teljesen bizonyosan, a hiba lehetősége nélkül meg tudjuk állapítani a szemé-

[30] *Carnap:* Philosophy and Logical Syntax. Id. kiad. 89–90. old.
[31] *Carnap:* Psychologie in physikalischer Sprache. „Erkenntnis". III. (1932–1933).

lyes szubjektív tapasztalatban. Ha viszont a megfigyelési tételeket fizikai nyelven kell megfogalmazni, úgy igazságuk már korántsem bizonyos feltétlenül (hiszen a „pszichológiairól" a „fizikaira" való fordítás téves is lehet). A megfigyelési tételek tehát teljesen elvesztik privilegizált helyzetüket az igazságuk és a bizonyosság szempontjából, s e vonatkozásban a tudomány bármely egyéb tételével egy szintre kerülnek. Akkor viszont, hogy lehet egyáltalán megállapítani valamely állításról, hogy igaz-e vagy hamis? Erre a kérdésre Neurath a legélesebb *konvencionalizmus* szellemében adott feleletet. Egy tételt akkor nevezünk igaznak, ha ellentmondás nélkül beilleszthető a tételek rendszerébe, amelyet az adott korszak tudósainak többsége elfogadott. A verifikáció a kijelentésnek nem valamiféle tényekkel, hanem más kijelentésekkel való összehasonlítását jelenti. Feltételezni azt, hogy a kijelentést összevethetjük a tényekkel, ez metafizika, jelenti ki Neurath és Carnap. Az igazság egyedüli kritériuma az ellentmondásmentesség.

A logikai pozitivizmus korai korszakának filozófiáját az idealista empirizmus s a konvencionalizmus összeegyeztetése, szintetizálása jellemzi. A fizikalizmusban viszont az empirikus vonások teljesen háttérbe kerülnek, s a konvencionalista és formalista elemek tetőpontjukat érik el. Bertrand Russell egy kései munkájában igen éleselméjűen bírálja ezt a felfogást: „Amikor azt mondom: »süt a nap«, nem gondolok arra, hogy ez egyike azon sok kijelentésnek, amelyek között nem áll fenn ellentmondás. Gondolatomban valami olyan szerepel, ami nem verbális jellegű, amihez kitalálták az olyan szavakat, mint »nap« és »süt«. A szavak azért vannak, hogy foglalkozhassunk olyan tárgyakkal, amelyek nem szavak, bár egyes filozófusok úgy látszik megfeledkeznek erről a tényről. Ha bemegyek egy étterembe és ebédet rendelek magamnak, nem az érdekel engem, hogy szavaim más szavakkal együtt egy rendszerbe illeszkedjenek. Engem az érdekel, hogy szavaimat az étel megjelenése kövesse. Szavak nélkül is boldogulhatnék, egyszerűen elvehetném azt, amire szükségem van, de ez kényelmetlenebb lenne. Egyes mai filozófusok verbalisztikus elméletei megfeledkeznek a szavak mindennapi használatának egyszerű, gyakorlati céljáról és egy neo-neoplatonikus miszticizmusban oldódnak fel. Szinte hallom, amint azt mondják: »Kezdetben volt

a szó«, ahelyett, hogy: »Kezdetben volt az, amit a szavak jelölnek«. Különösen figyelemre méltó az a tény, hogy a régi metafizikához való visszatérés éppen az ultraimperializmusra való törekvés következményeképpen lépett fel."[32]

A fizikalizmus alaptétele szerint a fizika nyelve *univerzális*. Ezen az elven alapul a *tudomány egységének* neopozitivista felfogása. E koncepció szerint a tudomány egysége azt jelenti, hogy *egy* tudományos nyelv van, a „fizikai nyelv", tehát bármely szaktudomány tétele egy fizikai tétellel egyenértékű, lefordítható egy fizikai állításra. Ez az elképzelés tagadja az egyes szaktudományok önállóságát, s a valóság egyes területének minőségi különbségét. „Az egységesített tudomány enciklopédiájának" kiadása ennek az állításnak konkrét megvalósítását célozta. E közös munka szervezője Neurath volt. Az ő 1945-ben bekövetkezett halálával lényegileg e munka is félbemaradt.

A szemantika

A harmincas évek második felében *Carnap* eltávolodott a fizikalizmus eredeti, Neurathtól származó formájától. Tovább gyengítette a neopozitivizmus kiinduló tételeit, s bizonyos engedményeket tett a természettudományok ösztönös *materialista empirizmusának*. Ezek a változások legteljesebben „Ellenőrizhetőség és jelentés" c. nagy tanulmányában nyertek kifejezést. Az általa javasolt újítások két alapvető kérdést érintettek. Először is ebben a cikkében fejti ki először teljes részletességgel s világossággal azt az álláspontot, amely szerint ahhoz, hogy egy kijelentés értelemmel bírjon, elégséges, ha belőle valami módon megfigyelési tételek következnek, s nem szükséges, hogy lefordítható legyen, azaz nem szükséges, hogy önmaga logikailag következzék megfigyelési tételek valamely halmazából. Tehát az értelmesség előfeltételét az ellenőrizhetőség (tesztifikálhatóság vagy konfirmálhatóság) s nem az igazolhatóság (verifikálhatóság) alkotja. Másodsorban Carnap újból megváltoztatja

[32] *B. Russell:* An Inquiry into Meaning and Truth. London 1911. 148. old.

a megfigyelési tételek értelmezését. Megfigyelési tételekként most már nem a szubjektív, személyes jellegű tudattartalmaknak vagy az ezeknek megfelelő fizikai-fiziológiai folyamatoknak leírásai szerepelnek, hanem a külvilág tárgyainak érzéki tulajdonságait és viszonyait rögzítő állítások. Az ilyen kijelentések alkotják az ún. *tárgy-nyelvet,* amely a tudomány voltaképpeni empirikus alapjául szolgál. „Nevezzük tárgy-nyelvnek azt a nyelvet, amelyet a mindennapi életben használunk, amikor a bennünket körülvevő, megfigyelhető dolgokról beszélünk. A tárgy-nyelv mondatai a dolgokat írják le, megállapítják ezek megfigyelhető tulajdonságait vagy a közöttük levő megfigyelhető viszonyokat... A fizikalizmus korábbi kifejtéseiben mi a fizikai nyelvet tekintettük az egész tudományos nyelv alapjának. Nekem most úgy tűnik, hogy voltaképpen alapul számunkra a tárgy-nyelv szolgált."[33]

Carnap azon feltételezése, hogy a tudomány voltaképpeni empirikus alapját azok a tételek alkotják, amelyek a külső világ tárgyainak megfigyelhető tulajdonságait írják le, kifejezetten következetlenség a logikai pozitivizmus korai filozófiájának szempontjából s közeledést jelent a természettudomány ösztönös, materialista empirizmusához. Hiszen a Bécsi Kör eredeti felfogása szerint az anyagi tárgyakra vonatkozó állítások csak annyiban értelmesek, amennyiben az érzéki benyomásainkról szóló tételekre lehet visszavezetni őket. Most viszont azt állítják, hogy éppen az előbbiek alkotják a tudományos nyelv s mindenféle empirikus ellenőrzés, konfirmáció alapját. Mindez azonban nem jelenti azt, hogy Carnap s nyomában a többi logikai pozitivista materialistává vált volna. A materialisták egyetértenek Carnap azon állításával, hogy minden megismerés kiindulópontját és alapját a külső tárgyak megfigyelhető tulajdonságairól szerzett érzéki benyomások és ezek szóbeli megfogalmazásai alkotják. A materialista felfogás szerint azonban ezen érzéki benyomások okát a tárgy anyagi tulajdonságaiban és struktúrájában (illetve ezeknek az emberi szervezetre gyakorolt hatásában) kell keresnünk, amely tulajdonságok közül csak néhányat vagyunk képesek közvetlenül érzékelni. A nem érzékelhető tulajdonságok igen bonyolult, köz-

[33] *Carnap:* Testability and Meaning. „Philosophy of Science". 1936. 3. köt. 466–467. old.

vetett, gyakran nem-adekvát módon, de mégis megjelennek az érzékelhető tulajdonságokon keresztül, s éppen ezért a tudomány – felhasználva az emberi érzékelés és megfigyelés történetileg felhalmozott adatait – a maga fejlődése során mind jobban megismerheti s a tudományos fogalmakban visszatükrözheti az anyagi tárgyak nem érzékelhető objektív vonásait és tulajdonságait. Ezzel a materialista állásponttal azonban sem Carnap, sem a többi logikai pozitivista nem ért egyet a továbbiakban sem. Számukra a tudomány fogalmai nem az anyagi tárgyak objektív, de nem érzékelhető, „mélyebb", „lényegesebb" tulajdonságainak visszatükrözései, hanem pusztán segédeszközök, amelyek lehetővé teszik további érzéki megfigyelések előrelátását. Azt a korábbi redukcionista felfogást, amely szerint a nem érzékelhető tulajdonságokra és viszonyokra vonatkozó tudományos terminusokat voltaképpen ki lehetne iktatni a tudományból, mivel ezek pusztán az érzéki adatok egy meghatározott összességéből felépített logikai konstrukciók, a mai logikai pozitivizmusban már nem találjuk meg. Karl *Hempel,* aki a „Teoretikus dilemmája" c. tanulmányában a legrészletesebben foglalkozott e kérdéssel, igen figyelemre méltó logikai-módszertani okfejtés keretében mutatta ki, hogy a nem megfigyelhető jelenségekre vonatkozó tudományos terminusok ilyen kiküszöbölése lehetetlen. Ugyanis, ezek jelentését (mint pl. a „mágneses mező"-ét stb.) ezek a megfigyelhető szimptomák (pl. az iránytű mutatójának elhajlása), amelyeken keresztül jelenlétükről döntünk, nem merítik ki, csak részleges interpretációt nyújtanak számukra. Hempel maga állapítja meg, hogy „amikor egy tudós olyan elméleti létezőket vezet be, mint az elektromos áram, a mágneses mező, a vegyérték stb., az ő intuíciója szerint ezeknek olyan magyarázó faktorként kell szolgálniok, amelyeknek létezése független azoktól a megfigyelhető szimptomáktól, amelyeken keresztül megnyilvánulnak..."[34] De e helyes megállapítások ellenére a logikai pozitivisták továbbra is úgy tekintenek az absztrakt tudományos fogalmakra, mint amelyek csupán átalakítják az empirikus megfigyeléseket rögzítő ál-

[34] *K. Hempel:* The Theoretician's Dilemma: A Study in the Logic of Theory Construction. A „Minnesota Studies in the Philosophy of Science" c. tanulmánygyűjtemény. 2. köt. 1958. 70. old.

lításokat, formális eszközül szolgálnak a velük való operálásra. Az érzéki előrelátás funkciójának megvalósításán kívül semmi értelmet és jelentőséget nem tulajdonítanak nekik.

Továbbá feltétlenül figyelembe kell venni azt is, hogy amikor egy logikai pozitivista a külső tárgyakról szóló tételeket jelöli meg a tudomány alapjául, korántsem ismeri el filozófiailag az anyagi tárgyak tudatunktól független létét, objektív realitását. Számára ez nyelvhasználati probléma. Mikor lehet a legjobban és legegyszerűbben felépíteni a tudomány nyelvét, ha a „pszichológiai", a „fizikai", vagy ha a „tárgy-nyelv"-ből indulunk ki? Carnap a tárgy-nyelv mellett dönt, de egyben rögtön meg is tagadja e döntés megindokolását. Ha a tárgy-nyelvet vesszük alapul, akkor lesz a legkényelmesebb és a legegyszerűbb (sőt talán egyedül lehetséges) a tudomány felépítése. Hogy ez miért van így, azt nem szabad megkérdezni. Mert minden értelmes kérdést – magyarázza egy későbbi tanulmányában[35] – csak egy meghatározott nyelvi rendszeren *belül* lehet feltenni. Magára az adott nyelvi *rendszerre* azonban nem kérdezhetünk, mert az ilyen kérdések metafizikusak és értelmetlenek. A felvetődő kérdések *nyelvi* jellegű vizsgálata egyre inkább a reális problémák megkerülését jelenti, s egyben a pozitivista felfogásban mindjobban előtérbe kerülő ellentmondások leplezését is.

A háború előtti években még egy jelentős változás megy végbe a logikai pozitivizmus filozófiáján belül. Korábban a Bécsi Kör tagjai a nyelv filozófiai vizsgálatát a logikai szintakszissal azonosították. A harmincas években a lengyel logikusoknak, elsősorban *Alfred Tarski*nak munkássága nyomán kiderült, hogy számos fontos logikai problémát nem lehet megoldani a szimbólumok viszonyának vizsgálata során, csak ha a szimbólum és az általa jelölt tárgy viszonyát teszik vizsgálat tárgyává. Ennek tárgyalása alkotja a logikai jelentéselmélet, az ún. *logikai szemantika* feladatát. A szemantika létrejötte jelentősen kiszélesítette a pozitivista nyelvelmélet határait. *Ch. Morris*, a logikai pozitivizmushoz igen közelálló amerikai filozófus, 1938-ban írt cikkében[36] a jelekre

[35] *Carnap:* Empiricism, Semantics and Ontology. „Revue Internationale de Philosophie." 1950.

[36] *Ch. Morris:* Foundations of the Theory of Signs. Lásd International Encyclopedie of Unified Science. 1. köt. Chicago 1938.

vonatkozó általános elmélet (a szemiotika) három résztudományát különböztette meg: 1. a *szintaxist,* amely a jelek közti formális viszonyokat vizsgálja; 2. a *szemantikát,* amelyik jel és jelentésének összefüggését tanulmányozza, végül 3. a *pragmatikát,* amelyik a jel, a jelentés és a jelet használó emberek viszonyát írja le. Mindez jelentősen csökkentette a pozitivista nyelv-elmélet formális egyoldalúságát. A pozitivista mozgalom híveinek tollából számos értékes és jelentős logikai-szemantikai szakcikk és tanulmány került ki. Ugyanakkor sokat reméltek a logika ezen új ágának filozófiai jelentőségétől, s számos kísérlet történt az egyes szemantikai problémák (pl. az igazság szemantikai definíciójának) idealista filozófiai interpretációjára. E kísérletek részletes ismertetésére – mivel a mai logika elég magasfokú ismeretét tételezik fel – itt nem térhetünk ki. Elegendő azt megjegyezni, hogy a szemantikának mint logikai szakelméletnek fontossága s gyakorlati haszna (például a gépi fordítás elméletében) ma már teljesen bebizonyosodott, de az is eldőlt, hogy nem hoz létre semmiféle filozófiai forradalmat, s a hozzáfűződő idealista filozófiai értelmezések divatja – amely a negyvenes években lázban tartotta a logikai pozitivizmus egész táborát –, ma már kifejezetten alábbhagyott. A pozitivista filozófusok egy jelentős része (pl. Ayer) ma már azt is tagadja, hogy a szemantikának bármiféle filozófiai haszna vagy jelentősége lehetne.

Logikai pozitivizmus és társadalomtudomány

A logikai pozitivisták kezdetben elsősorban a természettudomány filozófiai és módszertani kérdéseivel foglalkoztak, s főként ezen a területen gyakoroltak nagyobbmérvű hatást. A második világháborút megelőző években, s főként a háború után azonban egyre jelentősebbé vált a pozitivista eszmék terjedése a társadalomtudományokon belül is, bár e vonatkozásban hatásuk ma is jóval sekélyebb, mint a természettudományok filozófiai vonatkozásában. A logikai pozitivizmus két szakaszban hatolt be a polgári társadalomtudományba.

Az első korszakot a *fizikalizmus* eszméinek a szociológiára való merev, közvetlen átvitele jellemzi. Ennek a törekvésnek

legfőbb propagátora *Neurath* volt, az egyetlen logikai pozitivista, aki kezdettől fogva érdeklődést tanúsított a társadalmi problémák iránt. Az ő „Empirikus szociológia"[37] című munkája fejezi ki legjobban ezt a tendenciát. A neopozitivizmus ebben a stádiumában egy sajátos iskolát hoz létre a polgári szociológián belül,[38] de hatása még igen korlátozott marad.

Neurath a tudományok egységének fizikalista felfogásából indul ki. Voltaképpen csak egy tudomány van, a fizika. Nincs semmiféle különbség a természet- és a társadalomtudományok között. A jelenleg még létező módszertani különbségek pusztán a társadalomtudományok fejletlenségét igazolják. A szociológia feladata az, hogy leírja egy meghatározott *fizikai* jelenség – a föld „ember-takarójának" (Menschendecke) – struktúráját. Feltárja e jelenségek összefüggéseit és változásait a külső fizikai feltételektől, illetve az adott jelenség különböző alkotóelemei közti kapcsolatoktól függően. Az adott vonatkozásban a szociológia éppolyan általános, ismétlődéseket kifejező törvényeket állapít meg, mint bármely természettudomány. Ezek a törvények az egyes emberek, illetve embercsoportok fizikai-biológiai viselkedésére, magatartására vonatkoznak. A szociológiának semmi köze az ember tudatához, akaratához, a szubjektív pszichikai motívumokhoz. Ha egyáltalán létezik valami ilyesmi, ezt úgyis csak akkor ismerhetjük meg, ha a közvetlen viselkedésben nyilvánul meg. „A fizikalizmus felöleli mind a pszichológiát, mind a történelmet és a közgazdaságtant; számára nem létezik más, csak gesztusok, szavak, cselekvésformák; nincsen semmiféle »motívum«, semmiféle »én«, semmiféle »személyiség« azon felül, amit a tér-időbeli leírás közölni tud."[39]

Az emberi viselkedés leírásában alapvető szerepe van a szokások (Gewonheit) kiemelésének. A szokások meghatározott vi-

[37] *O. Neurath:* Empirische Soziologie. Wien 1931.

[38] A logikai pozitivizmus posztulátumait a szociológián *belül* klasszikus formában *G. A. Lundberg* fogalmazta meg, „Foundations of Sociology" New York 1939. című munkájában. Ehhez a csoporthoz tartoztak *St. C. Dodd:* Dimensions of Society. 1942. *G. K. Zipf:* Human Behavior and the Principle of Last Effort. 1949. és *N. Rashevsky:* Mathematical Theory of Human Relations. 1946.

[39] *O. Neurath:* Empirische Soziologie. Id. kiad. 11. old.

selkedéstípusok, amelyek bizonyos embereket vagy embercsoportokat egy adott időszakban jellemeznek. A szociológia legfőbb feladata, hogy ezeket a szokásokat leírja s feltárja azokat az egzakt, matematikai alakba öltöztetett törvényeket, amelyek az ilyen szokások összefüggéseit, elterjedését és változásait meghatározzák. „A szigorúan tudományos szociológiában csak az egyes embereknek egy adott időpontban való viselkedését, szokásait, életmódját, termelőfolyamatát stb. lehet leírni, hogy azután felvessük azt a kérdést, hogyan jönnek létre ezek, majd a többi körülmény kölcsönhatása következtében az újabb szokások. Csak protestánsok vannak, de nincs protestantizmus."[40]

A fizikalista szociológiának ez a merev, egyoldalú, a társadalomtudományok minden önállóságát tagadó felfogása, amelyik a természettudományoknak a pozitivista filozófia szellemében teljesen eltorzított módszertanát akarta a társadalomtudományokra is ráerőszakolni, nem gyakorolt túl széles körű s tartós hatást. E koncepció által inspirált munkák terméketlennek bizonyultak; az igen bonyolult, a laikust elijesztő matematikai apparátus alkalmazása legtöbbször banalitásokat rejtett maga mögött. Ugyanakkor azonban a harmincas évek végétől a logikai pozitivizmus kezd sokkal mélyebb s jelentékenyebb formában behatolni a polgári – elsősorban amerikai – szociológiába. Ez nem jelent valamiféle egységes iskolát, amelyik pontosan tisztázná a maga kiinduló elméleti téziseit. Inkább egy sajátos gyakorlat ez, amelyet a logikai pozitivizmus – különben elég hajlékonyan felfogott – koncepció inspirálnak, s amely ezek megvalósítására törekszik.[41] Ennek a gyakorlatnak elméleti-filozófiai alátámasztására csak utólag, post festa került sor, elsősorban *Karl Popper* (1902–) műveiben, aki jelenleg a londoni School of Economics professzora. Tevékenysége már csak azért is figyelmet érdemel, mert a logikai pozitivizmus vezető alakjai közül ő az, aki kísérletet tett a marxizmus pozitivista bírálatára is.

[40] Uo. 57. old.

[41] Ennek, a jelen pillanatban Amerikában uralkodó helyzetet elfoglaló irányzatnak legfőbb elméleti, helyesebben módszertani képviselője *P. F. Lazarsfeld*. Az ő szerkesztésében jelent meg az iskola sajátos módszertani enciklopédiáját képező „A társadalmi kutatások nyelve" (The Language of Social Research, 1956.) című munka.

Popper szociológiai nézeteit két nagyobb munkában fejtette ki: „A hisztorizmus nyomora" (The Poverty of Historicism, 1944) és „A nyílt társadalom és ellenségei" (The Open Society and its Enemies, 1945) c. műveiben. Az utóbbi tartalmazza Popper Marx-kritikáját.

Popper szociológiai koncepciója mindenekelőtt az ún. „hisztorizmus" történelem- és társadalomfelfogása ellen irányul. Azt az álláspontot nevezi hisztorizmusnak, amely szerint a társadalomtudományok legfőbb feladata a „történelmi előrelátások" megalkotása, az eljövendő társadalmi alakulatok, szociális struktúrák, szükségszerűségek kimutatása. Az ilyen előrelátások a történelmi *fejlődés* feltételezett törvényein alapulnak, amely törvények nem a társadalom valamely rész-jelenségére, hanem a társadalmi rendszer „egészére" vonatkoznak. Az így értelmezett hisztorizmus jellemzi Popper szerint a marxizmust, de egyben olyan polgári történelemfilozófiai iskolákat is, mint Spencer, St. Mill, Spengler, Toynbee vagy Mannheim rendszere.

A hisztorizmus történelemfelfogásával szemben Popper a leghatározottabban tagadja, hogy léteznének bármiféle társadalmi *fejlődéstörvények* (s fejlődéstörvények általában), ami ugyanakkor nem jelenti azt, hogy tagadná a *statikai* jellegű társadalmi törvények létét is. A fejlődéstörvények elismerése ellen Popper két alapvető ellenvetést hoz fel. Az egyik általános módszertani jellegű: a fejlődés törvényszerűségeiről nem beszélhetünk, mivel bárminek a fejlődését vizsgáljuk is, ez mindig *egyedi*, nem ismétlődő folyamat, a törvény viszont mindig az általánosat, az ismétlődőt ragadja meg a jelenségekben. A törvények nem téveszthetők össze bizonyos *tendenciák* létét leszögező állításokkal. Ez utóbbiak mindig egyedi jelenségekre vonatkoznak, amelyek nem szolgálhatnak alapul semmiféle előrelátáshoz. A tendenciák léte mindig meghatározott, konkrét feltételektől függ és éppen ezért a tendenciák nem lehetnek általánosak. Marx például – mint ezt Popper a „Nyílt társadalom"-ról szóló könyvében fejtegeti – a kapitalizmus szükségszerű bukásáról szóló jövendölését olyan tendenciák meglétére alapozta, amelyek az ő életében valóban érvényesültek, de amelyeknek léte nem jellemzi szükségszerűen a kapitalista társadalmat általában. Másodsorban *társadalmi* fejlődéstörvények márcsak az emberi történelem sajátos jellege

miatt sem lehetségesek. A történelem menete ugyanis nagymértékben függ az emberi ismeretek felhalmozódásától. Ugyanakkor nem áll rendelkezésünkre semmiféle racionális módszer, amelynek segítségével ismereteink jövőbeli fejlődését előre láthatnánk, s éppen ezért nem vagyunk képesek a történelem jövőjének meghatározására sem. Popper szerint a hisztorizmus különböző képviselői nyílt vagy burkolt formában mindig ahhoz a végkövetkeztetéshez jutnak el, hogy a történelem menetét végső soron a konkrét embereken kívül és felett álló tényezők (a hegeli „világszellem" vagy valamely absztrakt történelmi szükségszerűség) határozzák meg. A hisztorizmus éppen ezért elveszi az emberektől a saját tevékenységük eredményességébe vetett hitet, s a különböző „zárt", nem demokratikus társadalmi rendszerek ideológiájává válik.

A hisztorizmussal Popper a *„módszertani" individualizmus* elméletét állítja szembe.[42] A társadalom nem más, mint emberi egyedek összessége, s éppen ezért a társadalomtudományoknak az egyes individuumok cselekedeteinek okait s körülményeit kell felderítenie. Ezek az okok az egyes emberek *hajlamaiban, véleményeiben* keresendők. Ezek alkotják tehát a társadalomtudományok kiindulópontját. A feladat szerinte lényegileg abban áll, hogy lehetőleg matematikailag, egzakt formában megállapítsuk azokat a törvényeket, amelyek meghatározzák e hajlamok egymásközti, illetve a külső környezettel s a megfelelő cselekvésformákkal való funkcionális összefüggéseit. „Egy egyén személyisége meg nem figyelhető hajlamok rendszere, amelyek – tényleges véleményeivel együtt – meghatározzák megfigyelhető viselkedését. A társadalom az egyének közti meg nem figyelhető viszonyok rendszere, amelyeknek kölcsönhatása létrehoz bizonyos mérhető szociális jelenségeket. Egy meg nem figyelhető társadalmi rendszert csak oly módon vagyunk képesek felfogni, ha ezt abból építjük fel, amit az egyedi hajlamokról, véleményekről és viszonyokról tudunk." E módszertani ideál értelmében a szociológiai magyarázat azzal kezdődik, hogy „először meghatározzuk a tipikus, társadalmilag jelentős hajlamok módozatait, majd megmu-

[42] Popperen kívül ezt az elméletet képviseli *J. W. Watkins, F. A. Hayek* és mások.

tatjuk, hogy a különböző tipikus szituációkban hogyan hozzák ezek létre a társadalmi magatartás meghatározott formáit."[43]

A „módszertani individualizmus" elmélete vajmi keveset ad hozzá az idealista polgári történelemszemlélet jól ismert érveihez és álláspontjához. Épp ezért nincs szükség itt (s az adott keretek közt nincs is erre lehetőség) részletes kritikai vizsgálatára. Így a következő megjegyzésekre korlátozódunk: 1. A társadalmat természetesen az emberi individuumok és ezek egymásközti kapcsolatai alkotják, a történelemben pedig a megfelelő individuális cselekedetek eredője, végeredménye. De az individuumok meghatározott, akaratuktól nem függő, „készen talált", az előző nemzedékek által teremtett feltételek közt élnek, cselekednek és ezek a feltételek – a termelőerők meghatározott színvonala, az ezeknek megfelelő társadalmi, politikai, jogi, ideológiai stb. viszonyok, intézmények és eszmeáramlatok – határozzák meg végső soron és legfőbb vonásaiban cselekedeteik motívumait, céljait, tehát irányát is. Azt, hogy milyenek a társadalmat alkotó individuumok, nem érthetjük meg, ha elvonatkoztatunk az adott kortól, társadalmi és osztályhelyzetüktől stb. Az individuum nem más, mint „a társadalmi viszonyok összessége" (Marx) s éppen ezért, ha a társadalmi jelenségeket akarjuk magyarázni, nem indulhatunk ki az individuumokból.[44]

[43] *Watkins:* Ideal Types and Historical Explonation. A „Readings in the Philosophy of Science" című tanulmánykötetben. New York 1953. 743. old.

[44] A módszertani individualizmus teljes terméketlensége s idealista-spekulatív jellege rögtön kiderül, ha e felfogást valamely konkrét jelenség magyarázatára kívánjuk alkalmazni. Watkins pl. egyik cikkében a hugenotta kereskedők viszonylagos gazdagságát a XVII. századi Franciaországban azzal magyarázza, hogy ők inkább „hajlottak" profitjuknak az üzletbe való befektetésére, mint katolikus társaik. Az ilyen típusú eszmefuttatás a történeti magyarázat karikatúrája. Először is Watkins egyáltalán nem tudja milyen pszichikus „hajlamai" s „beállítottságai" voltak a XVII. század hugenottáinak, s az ismert tényt egy teljesen ismeretlen s ellenőrizhetetlen tulajdonság feltételezésével „magyarázza". Másodsorban lehetetlen ezek után fel nem tenni a kérdést, hogy *miért* jelentkezett ez a „hajlam" oly szélesen az emberek ezen adott típusán belül. Ez az érvelés kísértetiesen emlékeztet a középkori természettudomány elméleteire, amelyek a tárgyak megfigyelhető fizikai-kémiai vonásait rejtett tulajdonságok és diszpozíciók bevezetésével magyarázták. A „metodológiai individualizmus" a flogisztonelmélet módszertani szintjét éri el.

2. A társadalom mint egész nem azonos „részeinek" egyszerű összességével. A társadalomban nincsenek individuum feletti vagy individuumon kívüli tényezők. De az individuumoknak azok a viszonylag tartós viszonyai, kapcsolatformái, amelyeknek összessége a társadalmat alkotja, a maguk változásaiban olyan törvényszerűségeknek engedelmeskednek, melyek nem merülnek ki (és nem vezethetők vissza) az egyes individuumok viselkedését meghatározó törvényekben. A társadalmi élet egyes elemei és tényezői (termelőerők, társadalmi- és osztályviszonyok, állam stb.) között olyan állandó, szükségszerű összefüggések állnak fenn, amelyek sajátos, *társadalmi* törvényszerűségek létrejöttéhez szolgálnak alapul.

3. Éppen ezeknek az összefüggéseknek és törvényeknek ismeretében válik lehetővé – meghatározott korlátok és feltételek között – a történelmi fejlődés előrelátása. A történelmi előrelátás lehetséges, mert a történelem nem abszolút egyedi, s nemismétlődő folyamat. Éppen a társadalmi elmélet ad lehetőséget arra, hogy kiemeljük azt, ami közös és ismétlődő a különböző korok és országok történetében, s így empirikusan is ellenőrizzük és igazoljuk a különböző szociológiai elméletek jövendöléseit, s ezeken keresztül maguknak az elméleteknek helyességét is. Természetesen a történelmi fejlődéstörvények, amelyek tömegjelenségekre vonatkoznak, tendencia jellegűek, s érvényesülésük meghatározott feltételektől függ. De ez az utóbbi tény nem húz merev határvonalat köztük és a természettörvények között. A természeti törvényszerűségek ugyanis bizonyos értelemben szintén „feltételesek". A természettörvények (s úgyszintén a társadalmi törvények) *általánosak* annyiban, amennyiben egy adott jelenségcsoport *valamennyi*, múltban, jelenben és jövőben létező tagjára vonatkoznak. De egyben *feltételesek* is annyiban, amennyiben csak akkor hatnak, ha a megfelelő jelenségek egyáltalán léteznek. Továbbá tiszta formában való érvényesülésük csak meghatározott külső körülmények között lehetséges. (Épp ezért emeli ki ezzel a kérdéssel foglalkozó logikusok döntő többsége azt, hogy a törvényeket egzakt formában a feltételes, „ha . . ., akkor . . ." alakú állítások fejezik ki.) A feltételesség tekintetében legfeljebb relatív mennyiségi különbség áll fenn a különböző törvények között abban a vonatkozásban, hogy a létüket megalapozó feltételek mi-

lyen mértékben általánosak, előfordulásuk mennyire gyakori a valóságban.

4. A történelmi fejlődés törvényszerűségeinek elismerése korántsem jelenti az emberi cselekvés és felelősség jelentőségének tagadását. A történelem törvényei a marxizmus felfogásában nem fátumszerűek, nem következnek be az emberek cselekedeteitől és tevékenységétől függetlenül. Ezek az *emberi tevékenység* törvényei, amelyek csak az emberek és embercsoportok cselekedeteiben, ezeken keresztül valósulnak meg. A törvények ismerete épp azt a felismerést teszi lehetővé, hogy milyen emberi törekvések lehetnek eredményesek, s milyen módon. Ezzel nem lefegyverzi, hanem tudományos eszközökkel látja el az aktív társadalmi magatartást. Éppen a társadalmi fejlődéstörvények megismerésén keresztül válhat az ember saját társadalmi viszonyainak tudatos alkotójává.

A logikai pozitivizmus válsága

A logikai pozitivizmus napjainkban is a polgári tudományfilozófia legjelentősebb és legbefolyásosabb irányzata. Egyes országokban (pl. Olaszországban, Japánban) hatása csak most van növekedőben. De az áramlat egészét tekintve tagadhatatlan, hogy a logikai pozitivizmus bölcselete napjainkban jelentős *eszmei válságot* él át. Előző fejtegetéseinkben már rámutattunk arra, hogyan növekednek az irányzat történeti fejlődése során a belső tartalmi ellentmondások. Ez a folyamat az utolsó 10–15 évben, a tudományelméleti és módszertani kutatások jelentős kiszélesedése következtében határozottan meggyorsult. Továbbá, az utolsó évtizedek társadalmi fejlődésének tükrében a logikai pozitivizmusnak, mint ideológiának leghangsúlyosabb tétele – a tudomány és a világnézet szembeállítása – hitelét vesztette. A második világháború, majd az azt követő „hidegháború" és atomfelfegyverkezés tapasztalatainak ismeretében, egyre kevésbé vált hihetővé a tudósok számára az az érvelés, amely a világnézet és a politika kérdéseit a tudományos és tudományosan megítélhető problémákkal élesen szembeállította, s pusztán a pszichikai alkat s az egyéni ízlés kérdéseivé változtatta őket. A logikai pozitiviz-

mus filozófiája menekülést jelentett a tudósok és a tudomány világnézeti felelősségének elismerése és vállalása elől. E felelősségvállalás elől azonban napjainkban egyetlen szubjektíven becsületesen gondolkodó értelmiségi sem tud többé kitérni.

Ezek a körülmények együttesen eredményezték a logikai pozitivizmus belső, eszmei válságát. Ez a válság mindenekelőtt abban a tényben fejeződik ki, hogy e filozófia összes konkrét feltevését maguk a neopozitivista filozófusok voltak kénytelenek visszavonni, nem kis mértékben saját logikai-módszertani kutatásaik eredményeként. Megváltoztatták a konkrét feltevések lényegét, s ugyanakkor ma is ragaszkodnak az ezek alapját képező téves általános filozófiai elméletekhez: a tapasztalat és a tudomány idealista-agnosztikus értelmezéséhez, a „metafizika" elvetéséhez, a matematika visszatükröző funkcióinak tagadásához stb. Éppen ezért a logikai pozitivizmus általános filozófiai elvei ma kiáltó ellentétben állnak az elvek igazolását célzó (különben gyakran igen értékes és figyelemre méltó) módszertani-logikai részvizsgálatok eredményeivel. Igaz, ilyen ellentétek és problémák – mint azt már láttuk – szinte a Bécsi Kör működésének első napjától kezdve felmerültek. De ezeket a nehézségeket korábban úgy igyekeztek kiküszöbölni, hogy a filozófiai elmélet egyes részleteit változtatták meg, amit lényegileg az egész irányzat elfogadott (pl. a verifikáció elvének módosítása, a tárgy-nyelv elmélet stb.) Ma az ilyen átfogó törekvések legalábbis nem általánosan jellemzőek, hiszen problémák és nehézségek szinte az elmélet minden részével kapcsolatban felmerültek. Az elmélet a fejlődés során elvesztette a maga belső logikai egységét, sajátos arculatát, ennek megfelelően a maga korában egységes jellegűnek tűnő irányzat is széthullott. Egyes neopozitivista filozófusok (pl. Carnap, Hempel) napjainkban szinte kizárólag konkrét logikai-tudományelméleti kutatásokkal foglalkoznak, s a filozófiai tevékenységtől lényegileg visszavonultak. Mások (pl. A. Ayer, K. Popper, K. Feigl) különböző irányokban ugyan, de meglehetősen messzire távolodtak el a Bécsi Kör kiinduló eszméitől s ma már gyakran közelebb állnak más irányzatok képviselőihez (Ayer az oxfordi analitikus filozófusokhoz, Feigl az ún. kritikai realistákhoz), mint korábbi társaikhoz. Általában a logikai pozitivizmus ma már nem képvisel valamely szigorú értelemben vett egységes iskolát vagy áramlatot.

Inkább egy közös, igen általános és nehezen megfogható filozófiai tendenciáról, a „filozofálásnak" egy meghatározott légköréről van szó, amely számos filozófust és természettudóst ma is egyesít. Vizsgáljuk meg ennek az általános tendenciának legfőbb jegyeit. Mindenekelőtt szólnunk kell arról a felfogásról, amely a tudományt egy bonyolult gépezetnek tekinti. Ebbe a gépezetbe megfigyelési adatokat helyezünk bele, hogy a jövőbeli tapasztalatra vonatkozó megfigyelési adatokat kapjunk eredményül. Ez a gépezet igen bonyolult, számos olyan elemet tartalmaz, amelyek nem vezethetők vissza az egyedi tapasztalati benyomásokra (teoretikus fogalmak, tudományos törvények), de ezeknek az elemeknek csak a gépezeten belül van funkcionális szempontból jelentésük, önmagukban nem jelentenek semmit, nem tükröznek vissza semmit a valóságból. Továbbá igen jellemző erre az általános légkörre a tudomány és a filozófia, mint világnézet és ideológia éles szembeállítása. A filozófia csak akkor lehet tudományos, ha lemond a maga világnézeti igényeiről és feladatairól, s a tudomány logikai struktúrájának, a tudományos nyelvnek vizsgálatát tűzi ki célul maga elé. Végül a logikai pozitivizmus filozófiájára továbbra is jellemző, hogy a maga idealista empirizmusát oly módon kívánja a logika és a matematika általános érvényűségével összeegyeztetni, hogy tagadja az utóbbiak tapasztalati jellegét és eredetét. Végső soron csak nyelvi szabályokat lát a logika s a matematika helyes és igaz tételeiben.

Az itt felsorolt tézisek ma már korántsem jelentkeznek olyan világos és egyértelmű formában, mint a Bécsi Kör tevékenységének idején. Jellegzetes ebből a szempontból (s ezzel kiegészíthetjük a korábban tárgyalt kérdéseket) a verifikáció elvének értelmezése a mai pozitivista irodalomban. Ez az elv valaha a logikai pozitivizmus doktrínájának legfőbb, centrális pontját, s egyben büszkeségét is alkotta. Ma számos neopozitivista filozófus (pl. Popper, s legújabb írásaiban Hempel) kifejezetten elveti ezt az elvet mint értelmes és értelmetlen mondatok megkülönböztetésének kritériumát. Hempel egyik új cikkében kifejezetten arról ír, hogy a verifikáció elve a tudományelméleti kutatások számára terméketlennek bizonyult: nincs alap arra, hogy a „metafizikát" és az empirikus tudományt egymással élesen szembeállítsuk. A köztük levő különbség relatív, mennyiségi. Mások, mint pl. Ayer, gya-

korlatilag mondtak le az elv használatáról, elsősorban azért, mert számtalan kísérlet ellenére sem sikerült az elvnek kielégítő, pontos megfogalmazást találni. Végül egy harmadik csoport (Carnap, Feigl) továbbra is fenntartják valamely igen enyhített s nem egzaktul megfogalmazott formában a verifikáció elvét, mint egy olyan követelményt, amelyet el kell fogadnia mindazoknak, akik következetesen empirikusnak vallják magukat. Empirizmus és nem empirikus filozófiai iskolák ellentéte azonban – mint hangsúlyozzák – pusztán tudományos tények alapján meg nem oldható. Bármelyik álláspontot nézzük is azonban, mindegyik meglehetős messze van a korai logikai pozitivizmus magabiztosságától és önbizalmától.

A logikai pozitivizmus eszmei válsága természetszerűleg maga után vonta hatásának bizonyos fokú csökkentését is, főleg az angolszász országokban, ahol korábban a legjelentősebb hatást gyakorolta. Azokra a területekre, amiket a pozitivizmus elveszít, különböző ideológiák igyekeznek benyomulni. A logikai pozitivizmus által szabadon hagyott helyet egyrészt az *objektív idealizmus* különböző típusai foglalják el. Az utóbbi években több jelentős természettudós (pl. H. Heisenberg), aki korábban a pozitivista felfogáshoz állt közel, objektív idealista, platonizáló álláspontho z közeledett. Igen jelentős a vallásos ideológia előretörése. A néhány utolsó év alatt számos neotomista tudományfilozófia jelent meg és katolikus filozófusok (pl. Copleston, Charlesworth stb.) éles polémiát folytatnak a logikai pozitivizmus képviselőivel. Ugyanakkor jelentkezik egy olyan törekvés is, amely a pozitivista eszmék egyes vonásait a vallásos érvelés számára igyekszik hasznosítani. Ennek a tendenciának legfőbb képviselője a mai katolikus filozófia egyik vezető alakja, I. M. Bochenski. Példaként megemlítjük, hogy egyes katolikus filozófusok a kettős igazság elavult érvelésébe a verifikációs elv segítségével igyekeznek új életet lehelni: a verifikáció elve szerint a vallásos és a tudományos állításoknak teljesen különböző értelemben van „jelentésük", tehát nem mondanak ellent egymásnak, jól megférnek egymás mellett.

Ugyanakkor más, sokkal pozitívabb tendenciák is jelentkeznek a polgári tudományfilozófiában. Igen fontos és örvendetes tény az, hogy az utóbbi időben a nyugati tudományos értelmiség köré-

ben jelentősen megnőtt a materializmus, sőt a materialista dialektika híveinek tábora. Számos jelentős, korábban pozitivista felfogást valló fizikus (pl. L. de Broglie, N. Bohr) az utóbbi években közeledett a materialista filozófiához, s ez a folyamat a fiatalabb generáció tagjai közt is megfigyelhető. Mindezeket a jelenségeket közvetlenül befolyásolja a marxista filozófia közvetlen hatása, még ha ennek az új irányzatnak képviselői közvetlen megnyilatkozásaikban – a polgári környezet nyomása miatt teljesen érthetően – igyekeznek is csökkenteni vagy elhallgatni e befolyás jelentőségét. Mindenképpen igen figyelemre méltó tény azonban az, hogy míg a harmincas-negyvenes években azok a jelentős természettudósok, akik a dialektikus materializmushoz közeledtek, általában előzőleg megismerkedtek és szimpatizáltak a marxista társadalomelmélettel, a kommunista ideológiával és politikai gyakorlattal. Ma egy ellentétes jellegű folyamat is megfigyelhető. Egyes polgári tudósok szemmel láthatólag a dialektikus materializmus filozófiai elméletének megismerésén és elsajátításán keresztül közelednek a marxista világnézet egészéhez. Főként a csoport fiatalabb tagjai (elsősorban D. *Bohm* és M. *Bunge)* fejtenek ki igen aktív és eredményes filozófiai tevékenységet.[45] Természetesen figyelembe kell venni, hogy álláspontjuk legtöbbször nem ellentmondásmentes. Például M. Bunge, akinek okságról írt könyve a determinizmus materialista felfogásának kitűnő kifejtését tartalmazza, a matematikai absztrakció filozófiai értelmezésének kérdésében – teljesen következetlenül – a logikai pozitivizmus szokásos nézeteit hangoztatja. Más polgári természettudósoknál, bár a materializmus alapvető téziseivel való szimpátiájuk kétségtelen, az idealista torzítások még lényegesebb kérdésfeltevések kapcsán jelentkeznek. Példaként lehetne hivatkozni *A. Landré*-re, az ismert amerikai kvantumfizikusra, aki a materialista ismeretelméleti álláspontot egy aláhúzott indeterminizmussal igyekszik összekapcsolni. Feltétlen örvendetes azonban az

[45] Lásd: *D. Bohm:* Okság és véletlen a modern fizikában. Bp.; *M. Bunge:* Causality – The Place of the Causal Principle in Modern Science. (Az okság – az oksági elv helye a modern tudományban. Cambridge 1959); *M. Bunge:* Metascientific Querries. (Tudományelméleti kérdések. Springfield 1959); *M. Bunge:* Intuition and Science. (Intuíció és tudomány. Englewood Cliffs. 1962.)

a tény, hogy – nem kis mértékben a marxista világnézet hatására – egy új, a XIX. század véginél sokkal magasabb szinten álló *„természettudományos" materializmus* van kibontakozóban a nyugati polgári értelmiség egyes köreiben, amely – következetlenségei és tévedései ellenére is – a marxista filozófia szövetségese lehet a polgári idealizmus különböző válfajai ellen vívott ideológiai harcban.

E változások következményeképpen és ezek hatása alatt történtek bizonyos kísérletek a logikai pozitivizmus általános filozófiai koncepciójának *belülről* való „megreformálására". E kísérletek közül hármat érdemes megemlíteni. Elsősorban *K. Popper* tudományfilozófiájáról kell szólnunk.[46] Popper már a 30-as évektől kezdve szemben állt a Bécsi Kör egyes téziseivel, s élesen bírálta a legtöbb neopozitivista filozófust azért a feltételezésükért, hogy a tudomány a „tiszta tényeket" rögzítő megfigyelési állításokból egyszerűen logikai indukció segítségével építi fel elméleteit. Ez a koncepció, hangsúlyozta Popper, a gondolkodás munkáját pusztán az érzéki benyomások passzív rögzítésére, regisztrációjára s mechanikus kombinációjára korlátozza. Ezzel szemben ő aláhúzta a gondolkodás aktivitásának, a hipotéziseknek és elméleteknek a szerepét a tudományban. Nézetei lényegében csak az utolsó évtizedben kezdtek szélesebb befolyást gyakorolni, jelenleg viszont hatásuk egyre terjed mind Angliában, mind Nyugat-Németországban.

A tudomány – Popper szerint – nem kezdődik (sem logikailag, sem történelmileg) a tiszta megfigyelésekkel. Minden megfigyelést valamely feltevés, hipotézis vagy elmélet előz meg, s ezek nélkül lehetetlen lenne: ez utóbbiak határozzák meg, *mit* kell megfigyelni (minden megfigyelés *szelektív*) s adnak fogalmi eszközöket (a bennük kialakított s szavakban fixált absztrakciók segítségével) a megfigyeltek leírására. „Teljesen igaz az, hogy minden egyes hipotézist bármelyiket is választunk, megfigyelések előztek meg, pl. azok, amelyeknek megmagyarázása céljából megalkották őket. De ezek a megfigyelések a maguk részéről feltételezik egy viszonyítási

[46] Lásd: *K. Popper:* A kutatás logikája (Logik der Forschung. Wien 1934; kiegészített angol kiadás: The Logic of Scientific Discovery. London 1959.); Továbbá: Feltevések és cáfolatok (Conjectures and Refutations. London 1962.)

séma – várakozási séma – elméleti séma elfogadását. Ha a megfigyelések jelentősek, ha szükségessé teszik a magyarázatot és így hipotézisek megalkotására szolgálnak alkalmul, ez csak azért van így, mert nem magyarázhatók meg a régi elmélet keretein belül a várakozások korábbi horizontján belül. E nézet nem vonja maga után a végtelen regresszió veszélyét. Egyre tovább menve visszafelé a mind primitívebb elméletekhez és mítoszokhoz, végül nem-tudatos, *velünkszületett* (inborn) várakozásokhoz jutunk el."[46/a]

Az empirizmus tehát téved, amikor tudásunk egyedüli forrását a tapasztalásban jelöli meg. Ismereteinknek igen különböző forrásai vannak – a megfigyelés, a tradíció, a váratlan ötletek stb. – s ezek mind adhatnak helyes ismeretet, de egyik sem csalhatatlan, mind kritikai vizsgálatokra szorul. Mert Popper nem tagadja azt, hogy létezik objektív igazság abban az értelemben, hogy elvileg *lehetséges* ismereteink megegyezése a valósággal, a tényekkel. Csakhogy véleménye szerint ítéleteink igazságában sohasem lehetünk bizonyosak, mert nem áll rendelkezésünkre az igazságnak semmiféle – bármely általános-filozófiai – *kritériuma* sem. Ezért valamely elmélet helyességét sohasem lehet bebizonyítani, teljességgel igazolni. „A tudomány nem biztos vagy jól megállapított állítások rendszere, és nem is olyan rendszer, amely valamely végső állapot felé tart. A mi tudományunk nem tudás (episteme) – sohasem tarthat igényt arra, hogy elérje az igazságot, vagy annak valamely helyettesítését, pl. a valószínűséget. *Mi nem tudunk, mi csak találgatunk.* És a mi találgatásainkat a (leleplezhető-felfedezhető) törvényekbe, regularitásokba vetett nem tudományos, metafizikus (habár biológiailag megmagyarázható) hit irányítja."[47] A tudomány – hipotézisek rendszere. A tudományt pusztán az különbözteti meg a hétköznapi gondolkodástól vagy akár a fantasztikus feltevések valamely rendszerétől, hogy állandóan keresi a saját feltételezéseivel össze nem férő tényeket, *kritikailag* viszonylik saját hipotéziseihez. Kijelentéseinek *falszifikálhatósága* alkotja tehát azt az ismertetőjegyet, amelynek segítségével megkülönböztethetjük, el-

[46/a] *Popper:* Conjectores and refutations. Id. kiad. 47. old.
[47] *Popper:* The Logic of Scientific Discovery. Id. kiad. 278. old.

választhatjuk a tudományt a nem-tudománytól. És csak ez a kritikai tevékenység az, ami racionális jelleget kölcsönöz a tudománynak. Mert a hipotézisek, a tudományos elméleteknek kialakítása, felállítása maga semmilyen racionális módon meg nem magyarázható, s egyáltalán nem elemezhető. Ez a tevékenység irracionális, feltételez valamely bergsoni értelemben vett „alkotó intuíciót",[48] amelyet az emberi elme eredeti tulajdonságaként kell kezelnünk.

Bár Popper tudományelmélete számos vonatkozásban helyesen bírálja a Bécsi Kör, az orthodox logikai pozitivizmus felfogását – ami részben abból következik, hogy nemcsak formális struktúrája és működése, hanem fejlődése szempontjából is vizsgálni igyekszik a tudományt – egészében csak felcseréli ennek fenomenalista agnoszticizmusát egy olyan *szkepticizmussal,* amely, mint a fentiek mutatják, bizonyos irracionalista momentumokat is tartalmaz.

A logikai pozitivizmus „reformjára" irányuló második kísérlet ennek az irányzatnak egyes eszméit a pragmatista filozófia egyes gondolataival igyekszik összekapcsolni. A kísérlet *Willard van Orman Quine*[49] nevéhez fűződik. A pragmatizmus az amerikai filozófiai élet legjelentősebb, uralkodó irányzata volt a század tízes és negyvenes évei között. Megalapozása *Charles S. Peirce* és *William James* nevéhez fűződik, legjelentősebb képviselője – a fentiek mellett – *John Dewey* volt. A pragmatizmus alapgondolata szerint értelmünk funkciója nem a valóság megismerésében, hanem tevékenységünk, cselekvéseink sikerességének biztosításában van. Ennek megfelelően fogalmaink jelentése szerintük azonos azokkal a *gyakorlati következményekkel,* amelyek ezek elfogadásából következnek,[50] s ítéleteink igazsága sem jelent

[48] Vö. Uo. 32. old.

[49] *Willard van Orman Quine* (1908–), amerikai filozófus és logikus, a Harvard Egyetem professzora. Főbb művei: Matematikai logika (Mathematical Logic. New York 1940.); A logika módszerei (Methods of Logic, New York 1950); Logikai nézőpontból (From a Logical Point of View. Cambridge 1953 – filozófiai-logikai cikkgyűjtemény); Szó és tárgy (Word and Object. New York 1960).

[50] Vö. „Ahhoz, hogy megállapítsuk egy intellektuális elképzelés értelmét, azt kell figyelembe vennünk, milyen gyakorlati követelmények eredhetnek szükségszerűen ezen elképzelések igazságából, és e követelmények összessége alkotja ennek az elképzelésnek teljes jelentését." (Peirce.)

mást, mint annak megállapítását, hogy elfogadásuk gyakorlatilag *hasznos, sikert jelent* az individuum életében és tapasztalatában. A pragmatizmus és a logikai pozitivizmus alapeszméi messzemenő rokonságot mutatnak, mivel mindkettő a megismerés *operacionalista-instrumentalista* koncepcióját veszi alapul. A különbség köztük elsősorban abban van, hogy az elméletek sikerességét a logikai pozitivisták az érzéki megfigyeléseknek (mint a tudomány nyers tényeinek) előrelátására korlátozzák, míg a pragmatizmus ezt a legszélesebb értelemben, az individuum számára bármiféle hasznot hajtó feltevés értelmében fogja fel. Már a harmincas-negyvenes években történtek bizonyos kísérletek (elsősorban a korábban már említett Charles Morris révén) e két irányzat összehangolására, de ezek csak az ötvenes években válnak egységes filozófiai elméletté Quine írásaiban, amikor a pragmatizmus eredeti formáinak hatása már jelentősen csökkent. Hasonló jellegűek *M. White* és *A. Pasch* filozófiai művei is.

Filozófiai koncepciójának megalapozásában Quine az analitikus és szintetikus ítéletek neopozitivista felfogásának és éles megkülönböztetésének bírálatából indul ki. Főleg logikai érveléssel, igen meggyőzően bizonyítja annak a felfogásnak képtelenségét, amelyik a matematika és a logika igazságait mint analitikus és konvencionális tételeket élesen szembeállítja a természettudományok „tényleíró", szintetikus tételeivel. Igaz ugyan, hangsúlyozza, hogy a modern matematikai rendszerek esetében az axiómákat gyakran egyszerűségi és kényelmességi szempontokból vezettetve, konvencionálisan választják ki, de ez nem jelenti azt, hogy konvenciók következtében válnak igazzá is. Általában minden tudományos tevékenységre jellemző az elhatározások, szándékolt választások alkalmazása. A természettudományos hipotéziseket is – ameddig csak *hipotézisek* – pusztán eleganciájuk és kényelmes voltuk igazolhatja. Ahhoz, hogy ezek *igazsággá* váljanak, valahogy találkozniok kell a tapasztalattal – s ez a tapasztalattal való végső egybevetés lehetséges a tiszta matematika és logika területén is. „Ugyanis egy ellentmondásmentes elmélet, amely tapasztalatilag igazolható, ténylegesen nemcsak az ún. természettudomány hipotéziseit tartalmazza, hanem annyi logikát és matematikát is, amennyit felhasznál. Ezért nem látom, hogyan lehetne olyan határvonalat vonnunk, amelyik elválasztaná az

olyan hipotéziseket, amelyek egybeesnek a konvenció által nyert igazsággal azoktól, amelyek nem esnek egybe ezzel, olyan határvonalat, amely kizárná azt, hogy *minden* hipotézist az első kategóriába soroljunk."[51]

Lényegében ezt a felfogást alkalmazza Quine a filozófia és szaktudományok viszonyának kérdésére is. Carnap és más logikai pozitivisták az utóbbi időben úgy igyekeztek elválasztani egymástól a „metafizikai" és a tudományos tételeket, hogy azt hangsúlyozták: a tudomány tételei olyan kérdésekre adnak választ, amelyek gondolkodásunk alapvető nyelvi-fogalmi sémáján *belül* a tapasztalati tények alapján megválaszolhatók, míg a filozófia kérdései arra a konceptuális sémára vonatkoznak, amelynek alapján értelmezünk minden tapasztalatot, s épp ezért ezekre tapasztalati-tudományos választ nem adhatunk. Quine ezzel szemben azt hangsúlyozza, hogy a tapasztalat fogalmi rendszerünknek egyes elemeit éppoly mértékben igazolhatja vagy nem igazolhatja mint e rendszer egészét, s ezért filozófia és tudomány éles szembeállítása jogosulatlan.

Hogy válaszolja meg mármost maga Quine a nyelvi-fogalmi rendszer (s ezen belül nyelvi konvenció) és tapasztalat viszonyának kérdését? Nyelv és tapasztalat, nyelven kívüli tények – e két tényező az, amitől függ mindenféle ismeretünk. Ezt a két tényezőt azonban nem lehet elválasztani egymástól. Nincsenek olyan ítéletek, amelyek a tényeket – akárcsak az érzéki benyomások „tényeit" is – „tisztán", minden hozzáadás nélkül fejeznék ki, mert minden ítélet feltételez *valamiféle* nyelvi-fogalmi apparátust, amelynek segítségével megfogalmazásra jut. Éppen ezért lehetetlen külön-külön empirikusan igazolni a tudományok egyes tételeit. A tudományos igazságok nem egyenként, hanem együttesen, összességükben állják ki a tapasztalat próbáját. A tudományt egy erőtérhez hasonlíthatjuk, amelynek csak határfeltételeit adja a tapasztalat. E feltételek hatása azonban nem egyértelműen meghatározott. Valamely, az ellentétnek ellentmondó tapasztalati tény megmagyarázása, az elmélettel való összehangolása érdekében különböző állításokat változtathatunk meg az

[51] *Quine:* Logical Truth. Az „American Philosophers at Work" című tanulmánykötetben. New York 1956. 130. old.

elméleten belül – kezdve egyszerű ténymegállapításoktól egészen a logika vagy matematika szabályainak elvetéséig. Bármelyik lehetőséget is válasszuk, ez kisebb vagy nagyobb mértékben elvezet az adott tétellel logikailag összefüggő más tételek megváltoztatásához. Mi általában azt a tételt leszünk hajlamosak revideálni, melynek átalakítása a legkisebb mérvű változást vonja maga után, azonban ezen választásunk nem abszolút érvényű, hanem gyakorlati, pragmatikus jellegű és további pragmatikus alátámasztást vár. Minden esetben alternatív lehetőségek egész sora nyílik meg előttünk, és annak eldöntése – mi az, amit egy ellentmondó tapasztalati tény valóban megcáfol az elméletben, mindig szubjektív elhatározás dolga, amelyet pusztán annak széles értelemben vett sikeressége igazolhat. Általában véve „értelmetlen a fogalmi sémának abszolút helyességét vizsgálni, mint a valóság tükörképéét. Az a mérce, amely szerint a fogalmi séman eszközölt alapvető változtatásokat értékelhetjük, nem a valóságnak való megfelelés realista mércéje, hanem pragmatikus mérce. A fogalmak nyelv és a fogalmak s a nyelv célja a közlés és az előrelátás eredményessége. Ez a nyelv, a tudomány és a filozófia végső értelme és ezen értelemhez való viszonyában kell valamely konceptuális sémát értékelnünk."[52]

Míg tehát a logikai pozitivizmus élesen megkülönbözteti a konvencionális-nyelvi és a faktuális tartalmú állításokat, Quine e két tényezőnek szoros egységbe kapcsolásán keresztül alapoz meg egy pragmatikus színezetű agnosztikus filozófiát. „Atyáink tudománya: mondatok épülete. Ez kezünkben fejlődik és változik azáltal, hogy többé-kevésbé önkényes és szándékos revíziókat hajtunk rajta végre és kiegészítjük, amire érzékszerveink állandó ösztönzése ad többé-kevésbé alkalmat. Halványszürke tudomány ez, amelyben a fekete a tényektől, a fehér a konvencióktól származik. De semmi lényeges alapot sem találok arra a következtetésre, hogy bármiféle tiszta fehér vagy tiszta fekete sávok húzódnának rajta."[53]

A logikai pozitivizmus belülről való megváltoztatásának harmadik iránya sokkal kevésbé körülhatárolt és kiforrott, de széle-

[52] *Quine:* From a Logical Point of View. Id. kiad. 79. old.
[53] *Quine:* Logical Truth. Id. kiad. 134. old.

sebb jelenség. (A ma Angliában és Amerikában tevékenykedő és tudományelmélettel foglalkozó filozófusok többségét ebbe a csoportba sorolhatjuk.) Feigl terminusát használva, bizonyos *„kritikai realista"* tendenciákról beszélhetünk egyes neopozitivista filozófusok újabb írásaiban. Ezek a törekvések legteljesebben *H. Reichenbach* utolsó könyveiben, főként „Tapasztalat és előrelátás" című munkájában jelentkeztek, de megtalálhatók *H. Feigl* újabb tanulmányaiban, Nagel könyveiben, s néhány fiatalabb logikai pozitivista vagy a logikai pozitivizmushoz közelálló szerző (K. Mehlberg, W. S. Sellars, P. Feyerabend, A. Grünbaum) írásaiban is. Fenti könyvében Reichenbach kifejezetten elveti a korai logikai pozitivizmus fenomenalizmusát, mivel az abszurd, szubjektív idealista következtetésekhez vezet el (pl. ahhoz, hogy a világ megszűnik az én halálommal). Egy fizikai tárgy léte nem azonos azoknak az érzéki megfigyeléseknek összességével, amelyekből létezésére következtetünk, mivel a tárgy létezéséből újabb megfigyelések lehetősége következik (amelyeket a jövőben fogunk – vagy nem fogunk – észlelni). A tárgy létezése végtelen sok megfigyelési adat lehetőségét zárja magába, s ezért sohasem azonos értelmű a megfigyelések véges sorával. A *már* megfigyelttől a *még* meg nem figyelt, de *megfigyelhető*höz *valószínűségi* következtetések láncolata vezet, s az ilyen egyes valószínűségi sémáknak (amint Reichenbach nevezi: projekcióknak) alapjául az az általános feltevés szolgál, hogy létezik egy objektív, tudatomtól független külső valóság. Az objektív fizikai valóság létébe vetett hit, amelyet az egyes projekciós sémák esetenként való sikeressége igazol – végtelenül valószínű feltevés. Ugyanakkor azonban mi nem ismerjük magát ezt a valóságot, mi csak érzéki megfigyeléseink s a már érzékeltből a jövőben érzékelendőhöz vezető projekciós sémák birtokában vagyunk. „Mi egy pót-világot (a substitute world) látunk, nem pedig a világot, amilyen önmagában ... Egy pót-világ az, amelyben mi élünk."[54]

Általában véve valamennyi fentebb felsorolt filozófusnál megtalálható az objektív realitás létének elismerése, s annak világos leszögezése, hogy a tudományos ismereteket nem lehet érzetek valamiféle logikai konstrukciójára visszavezetni (ennek

[54] *Reichenbach:* Experience and Predicition. Chicago 1938. 220. old.

hangsúlyozása érdekében nevezik többségükben magukat realistáknak). Ezt az objektív valóságot általában mint fizikai, tehát mint anyagi valóságot tételezik fel. Ennyiben tehát közelednek a materializmushoz. Viszont ugyanakkor valamennyiüknél találhatók *agnosztikus,* a valóság megismerhetőségét kétségbevonó nézetek, több-kevesebb határozottsággal kifejezve. E „kritikai realisták" többségén kimutatható a *kanti* filozófia hatása. A korábbi neopozitivizmus főként Hume hagyományához csatlakozott, az ő nyomában haladva vonta kétségbe az anyagi világ létezését (értelmetlennek nyilvánítva minden olyan állítást, amelyik ezt feltételezte). Mint ismeretes, Kant viszont feltételezte a tudatunkon kívüli világ létét, de azt megismerhetetlennek tartotta és úgy vélte, hogy valamennyi ismeretünk a „jelenségekre", azaz a magábanvaló tárgyaknak az emberi tudatban megjelenő, e tudathoz tartozó és e tudat törvényszerűségei és sajátosságai (a priori szemléleti formák és kategóriák) által alakított képére vonatkozik. A neokantianizmusnak az első világháborút követő hanyatlása után ma a polgári filozófia számos képviselője megint Kanthoz fordul vissza – lényegesen módosítva ugyan tanítását. (Mindenekelőtt elvetve az a priori kategóriák örök, változtathatatlan voltának feltételezését). A pozitivizmusnak és a kantianizmusnak ez a sajátos vegyülete szemmel láthatóan azért kerül most a tudományfilozófián belül előtérbe, mert lehetővé teszi, hogy a polgári filozófia alkalmazkodjék a természettudósok közt kialakuló materialista áramlatokhoz, szabadabban tudjon mozogni olyan feltételek közt, amikor a szubjektivista-fenomenalista irányzatok hitele igen megcsappant.

Ugyanakkor figyelembe kell venni, hogy agnosztikus-kantiánus és materialista elveknek ebben az összekapcsolásában a különböző filozófusoknál hol az első, hol a második kerül az előtérbe. Az itt említett irányzat különben sem alkot egységes csoportot – számos lényeges filozófiai probléma megoldásában komoly különbségek találhatók képviselőik között. *P. Feyerabend*et például akár a Bohm és Bunge által képviselt természettudományos materializmus reprezentánsai közé is sorolhatnánk, mert bár Popper nézeteinek hatása tagadhatatlanul kimutatható egyes írásain, a hangsúly ezekben elsősorban a materializmus egyes általános elveinek (igen figyelemreméltó és tartalmas) védelmén és ki-

fejtésén van, főként a kvantummechanika interpretációjával kapcsolatban és a pozitivizmus tapasztalat- és tudományfelfogásával való polémiában. Sőt egyes szerzőknél, pl. H. Feiglnél szinte tanulmányról tanulmányra változik ez a hangsúly – éppen azért, mert Feigl (mint ahogy Reichenbach kivételével az itt tárgyalt filozófusok többsége) nem törekszik arra, hogy egy egységesen végiggondolt és kifejtett filozófiai elméletet alkosson. Mindenesetre tény az, hogy egyes materialista gondolatelemek felvétele lehetővé tette ezen gondolkodók számára, hogy sokkal reálisabb, helyesebb válaszokat adjanak a tudomány felépítésével, szerkezetével és funkcionálásával kapcsolatos logikai-módszertani és ismeretelméleti kérdésekre, mint a következetes, „ortodox" logikai pozitivizmus képviselői adtak. Nemcsak Feyerabend írásai, de például W. Sellars tanulmányai a tudományos elméletek szerkezetéről, vagy E. Nagel könyve a tudományos magyarázat logikájáról, számos olyan gondolatot és felismerést tartalmaz, amely a dialektikus materializmus talaján kidolgozandó tudományelmélet számára is megfontolandó és értékes lehet.

AZ ANALITIKUS FILOZÓFIA

I. BEVEZETÉS

Az „analitikus filozófia" (vagy a „filozófiai analízis") áramlata – amelyet nálunk általában igen kevesen ismernek – korunkban jelentős szerepet tölt be Anglia, de az Egyesült Államok és egyes skandináv országok filozófiai életében is. E filozófiai irányzatot – amelynek legjelentősebb képviselőiként *Ludwig Wittgensteint* és *George E. Moore*-t lehetne megnevezni – igen nehéz elhatárolni a korábban tárgyalt logikai pozitivizmustól. A két világháború között fejlődésük is szorosan összefonódott. Ezért (marxista és nem-marxista kritikatörténeti áttekintésekben egyaránt) gyakran nem is különböztetik meg őket. E két irányzat közti különbségek valóban főként a második világháborút követő időben váltak világossá, s ekkor derült fény arra is, hogy nemcsak hangsúly- és érdeklődésbeli eltérésekről van itt szó. A két elmélet alapvető filozófiai tendenciájában nagyfokú a hasonlóság, de emellett lényeges elvi különbségek is vannak köztük. Így – mai helyzetüket tekintve feltétlenül jogosult és szükséges, hogy külön tárgyaljuk őket. A későbbiekben részletesen fogjuk elemezni a logikai pozitivizmus és az analitikus filozófia viszonyát. Itt – bevezetésként – megelégszünk annak leszögezésével, hogy bár a filozófia központi feladatát mindkettő a nyelv elemzésében látja, a neopozitivizmus a tudomány „nyelvének" logikai elemzésére gondol, ezzel kíván eljutni egy idealista tudományelmélet és módszertan kidolgozásához. Az analitikus filozófusok viszont a köznapi kifejezések értelmének aprólékos vizsgálatát tűzik ki célul maguk elé, hogy ezáltal „oldják meg" a filozófia hagyományos problémáit.

A mai polgári filozófia egyik jellegzetes vonása, hogy a nyelvhez kapcsolódó filozófiai problémák szerepe és súlya megnövekedett. A nyelvvel kapcsolatos kérdések vizsgálata korántsem újdonság a filozófia történetében. A nyelv eredetének kérdése már a Szókratész előtti görög gondolkodóknál megjelenik, mint filozófiai probléma. A későbbiekben az empirikus-nominalista filozófiai irányzatok képviselői (közülük is főként az angol filozófusok) igen sokat foglalkoztak a nyelv és a gondolkodás viszonyának vizsgálatával. Bacon idolum-elmélete a szavak téves használatában s a félreértésben jelölte meg a helytelen filozófiai eszmék kialakulásának egyik forrását, Locke pedig ismeretelméleti fő művének négy része közül az egyiket a szavak jelentésének, s a nyelvhasználat más, filozófiailag is jelentős kérdései vizsgálatának szentelte. Ezekben és a hasonló esetekben azonban a nyelv problémája csak az ismeretelmélet, mint filozófiai részdiszciplína egyik, s nem is a legfontosabb kérdését alkotta. A XX. században ez a helyzet lényegesen megváltozott. Igen nagyhatású, s elterjedt filozófiai áramlatok alakultak ki, amelyek a nyelv vizsgálatát a filozófia központi, sőt kizárólagos feladatának nyilvánították. Ez – mint már részben láttuk – különösen a logikai pozitivizmusra és az analitikus iskolára jellemző. De ezek a problémák ma számos kisebb hatású irányzaton belül is döntő fontosságúak. A nyelvi és művészi szimbolizálás funkcióinak és formáinak tanulmányozása alapvető a különböző „szimbólum"-elméletek és filozófiák (Ernst Cassirer, Susanne Langer stb.) számára. A nyelv közlési funkciójának s a gondolkodásra, az általános világképre gyakorolt hatásának vizsgálata kiindulópontja a neopragmatista áramlatoknak (Herbert Mead, Willard van Orman Quine, Morton White) s az ún. „általános szemantika" csoportjának (Alfred Korzybski, Anatol Rapaport, S. I. Hayakawa, Stuart Chase stb.). Ma még azok a filozófiai irányzatok is, amelyek kialakulásukkor kifejezetten távol álltak e problematikától, fejlődésük során rákényszerülnek arra, hogy a nyelv kérdését valahogy beillesszék koncepciójukba (lásd például egyes egzisztencialisták, így Heidegger vagy Merleau-Ponty legújabb

írásait[1]). A nyelv kérdésének középpontba állítása és kifejezetten divattá válása a legújabbkori polgári bölcselet egyik jellegzetes vonását alkotja.

Természetesen súlyos hiba lenne tagadni e problémakör tudományos és filozófiai jelentőségét. Materialista szellemben való kidolgozása egyik jelentős (s ez ideig eléggé elhanyagolt) feladata a marxista filozófiának. De a filozófia tárgyának leszűkítése erre az egyetlen kérdésre, amint ezt ma számos nyugati irányzatban megtalálhatjuk, feltétlenül negatív jelenség, amely a bölcselet átfogó tudományos és világnézeti feladatairól való lemondás egyik tagadhatatlan szimptómája.

Annak, hogy a nyelv a kutatás eszközéből a filozófiai kutatás központi tárgyává válik, meghatározott tudományos és társadalmi okai vannak. A nyelvvel kapcsolatos szaktudományok gyors fejlődése mindenekelőtt számos filozófiai kérdést vetett fel. Az általános nyelvtudományon kívül óriási szerepet játszott itt a formális logikának a XIX. század végétől végbemenő, valóban forradalmi jelentőségű fejlődése. Az ún. *matematikai* (vagy *szimbolikus) logika* hatalmas eredményeket ért el, többek között a következtetés elméletének a tradicionális logikán messze túlmutató kidolgozásával, számos, a logikában eddig nem ismert következtetési forma feltárásával stb. Ezek a nagy vívmányok úgy születtek meg, hogy közben a logikai vizsgálatok még absztraktabbá és formálisabb jellegűvé váltak. Ez a tény már kezdetben sürgős szükségszerűséggel vetette fel az egzakt, szimbolikus alakban rögzített absztrakt következtetés – s kijelentésformák (ítéletformák) és a konkrét tartalommal bíró, a gyakran pontatlan köznyelvi formában kifejezésre jutó emberi gondolkodás közti viszonyok vizsgálatát, illetve annak kutatását, hogy milyen viszony áll fenn a szimbolikus logika, a nyelvi gondolkodás és a valóság között. A matematikai logika szimbolikus következtetési rendszereinek, kalkulusainak filozófiai interpretálására tett kísérletek már ezek kidolgozásával egyidőben, a XIX. század végén megindultak. Hogy az új problémák felmerülése egyes filozófusoknál bizonyos téves, felfokozott várakozásokat, nyelvi-logikai kérdések filozó-

[1] *Heidegger:* Unterwegs zur Sprache. Pfullingen 1959; *Merleau-Ponty:* Signeaux. Párizs 1960.

fiai jelentőségének bizonyos túlbecsülését is maga után vonta, egyáltalán nem csodálatos.

De az a tény, hogy a nyelvfilozófia az idealista áramlatok egyik alapvető területévé vált, korántsem magyarázható egyes tudományos problémák túlértékelésével. Ebben nagy szerepet játszott először is az, hogy a matematikai logika, fejlődésének egy meghatározott, s ma már túlhaladott szakaszában, látszólag kedvező pozíciókat kínált az idealizmus számára. Egy ideig ugyanis a logika rendszeres felépítése során úgy tűnt, hogy bizonyos, a materialista ismeretelmélet számára döntő fontosságú fogalmak, elsősorban *az igazság* (és emellett a jelentés) fogalmának használata elkerülhetetlenül logikai ellentmondásokhoz vezet.[2] Az idealista logikusok és filozófusok ezt messzemenően kihasználták, s rögtön kijelentették, hogy a nehézségek oka e fogalom téves voltában keresendő, s ezért ezt a fogalmat végérvényesen ki kell küszöbölni a filozófiából. A szubjektív idealizmus egyes típusai éppen ezért térnek át s összpontosítják figyelmüket a nyelv vizsgálatára, mert ezekre a nehézségekre hivatkozva tagadják meg elvileg a gondolkodás (nyelv) és a valóság viszonyának vizsgálatát. Az objektív igazság fogalmát elvetve, pusztán a gondolkodáson (nyelven) belül keresnek kritériumokat a megismerés, a különböző állítások filozófiai értékeléséhez, „helyességük" megállapításához. E talajból elsősorban a *konvencionalizmus* különböző típusai nőnek ki, amelyekről részben már a korábbiakban is szólottunk.

Az idealista filozófiának a nyelv felé való orientálódását egy másik tényező is elősegítette. Az ismeretelméleti idealizmus és az agnoszticizmus hagyományos típusai általában véve *pszichológiai* érvekkel, a megismerés folyamatának (az érzékelésnek, a gondolkodásnak) általános filozófiai elemzésével támasztották alá s igazolták a maguk elméleteit. Századunk tudományos szelleme, a konkrétumok felé forduló érdeklődés azonban nem kedvezett a „lélekre", az „elmére" stb. vonatkozó absztrakt spekulációknak, s a kísérleti lélektan létrejötte mindinkább empirikusan is kimutatta az ilyen jellegű idealista eszmefuttatások téves voltát. A

[2] Ezek a nehézségek azután az ún. logikai szemantika (lásd erről a logikai pozitivizmust tárgyaló fejezetet) létrejöttével nyerték el megoldásukat.

filozófiai érvelés átvitelének a pszichikumról a nyelvre, egy sokkal kézzelfoghatóbb, konkrétabb tárgyat kellett biztosítania annak a filozófiának, amelynek tudományos bázisa már különben is nagymértékben lecsökkent. Ily módon a nyelv középpontba állításán keresztül kívánták egyesek „szolídabbá", tudományosabbá, a kor szellemének megfelelőbbé tenni az idealizmust. Nem véletlen, hogy ez az egész jelenség első történeti alakjában a korai angol analitikus filozófusoknál (G. Moore, B. Russell) jelentkezik a neohegelianizmus „spekulatív orgiáira" való visszahatásként.

Ugyanakkor a nyelv problémájának ezt a középpontba kerülését meghatározott társadalmi okok és igények is elősegítették. A tömegek mind szélesebb és aktívabb bekapcsolódása a társadalmi-politikai életbe és tevékenységbe, napjaink egyik jellegzetes jelensége. Ezzel kapcsolatban nagymértékben megnőtt a tömegtájékoztatás és tömegmeggyőzés eszközeinek s módszereinek szerepe és jelentősége. A burzsoázia számára életfontosságúvá válik a propaganda leghatásosabb formáinak kidolgozása. Ez természetszerűleg főként szociológiai és pszichológiai feladatot jelent. De ez a problematika szükségszerűen tükröződik a filozófiában is. Az emberek közti kommunikáció ilyen filozófiai megközelítése egyes polgári irányzatok (pl. az „általános szemantika" e rövid vázlatban nem tárgyalt iskolájának) egyik legfőbb problémáját alkotja.

A társadalmi tényezők azonban egy sokkal közvetettebb, de egyben sokkal általánosabb vonatkozásban is jelentkeznek. A mai polgári filozófia hanyatlásának és válságának ténye többek közt kifejezésre jut az egyértelmű, határozott válaszok s elméletek elkerülésében is. A filozófiai problémáknak nyelvi aspektusból való megközelítése kitűnő talajt biztosít az erre a gondolkodásra igen jellemző *kétértelműségek* számára. Nyilvánvaló, hogy mindaz, ami tudományos értelemben véve egyáltalán *probléma,* az nyelvi formában kerül megfogalmazásra és megoldásra, s e megfogalmazás jellege függ a probléma felfogásától és megoldásától is. De nyilvánvaló az is, hogy a nyelvi megfogalmazás, a nyelvi formák vizsgálata korántsem azonos magának a problémának tartalmi vizsgálatával. Amikor egyes idealista filozófusok e két dolgot elvileg azonosítják egymással, kitűnő lehetőséget nyernek arra, hogy az alkalomnak megfelelően hol állást foglaljanak bi-

zonyos világnézeti kérdésekben, miközben azt hirdetik magukról, hogy pusztán „semleges" nyelvhasználati kérdésekről nyilatkoznak, hol pedig nyelvi trivialitások mélyértelműnek tűnő leszögezésével kibújjanak a kellemetlennek tűnő világnézeti-filozófiai problémák megvitatása és megoldása alól. A kétértelműségekben rejlő ilyen lehetőségek szinte tudatos filozófiai „technikává" alakultak a most tárgyalandó analitikus filozófiában, s ennek egyik legfőbb általános jellemzőjeként szerepelnek. Amikor egy analitikus filozófus pl. az érzékelés kérdését vizsgálja, annak megállapítását tűzi ki célul maga elé, hogy milyen jelentésben, ill. jelentésekben használjuk a köznyelvben az „érzékelés" szót, s az ezzel kapcsolatos egyéb kifejezéseket, milyen logikai viszony áll fenn e jelentések között, s hogyan egyeztethetők össze egymással. Épp ezért, mint a filozófiától teljesen idegent utasítja vissza az érzékelés folyamatára vonatkozó különböző szaktudományok (fiziológia, pszichológia stb.) eredményeinek tartalmi vizsgálatát, s figyelembevételét. Ugyanakkor azonban a maga „nyelvi" vizsgálatainak eredményét, mint az érzékelés filozófiai elméletét adja elő, s a nyelvi elemzés ürügyén legtöbbször egy meghatározott idealista elméletet is kifejt az érzékelésről, amit könnyen megtehet, hiszen már jóelőre biztosította teljes „függetlenségét" a tudomány tényeitől. A filozófiának a nyelv elemzésével való azonosítása ily módon lehetővé teszi, hogy a tudománytól teljesen távolálló idealista spekulációnak valamiféle igen konkrét s egzakt vizsgálódás jellegét kölcsönözzék, s egyben azt is, hogy amikor csak tetszik – a köznyelv elkerülhetetlen többértelműségére való utalással – egyszerűen egymás mellé tegyenek egymást kizáró, ellentmondásos filozófiai nézeteket és elméleteket. Az ilyen jellegű eklekticizmus és eredendő kétértelműség számos konkrét példájával fogunk találkozni majd a továbbiakban.

Az analitikus filozófia és a logikai pozitivizmus

Mint már utaltunk rá, a logikai pozitivizmus és az analitikus filozófia felfogása számos rokonvonást mutat, s egymástól való pontos elhatárolásuk elég nehéz feladat. Mindkét áramlat megegyezik abban, hogy azt állítja magáról, hogy radikálisan szakí-

tott a megelőző, tradicionális filozófiával, s ezáltal valóságos filozófiai forradalmat valósított meg. A forradalmi változás nem valamely gyökeresen új filozófiai elmélet, hanem egy új *módszer* felfedezésének eredménye. E módszer lényege a *nyelv elemzése.* A filozófia nem a világról fejt ki különböző tartalmi állításokat (ez a szaktudományok feladata), hanem a nyelvvel foglalkozik, amelyben minden tartalmi állítás kifejeződik. Az alapgondolatok hasonlóságának bizonyos történelmi-személyi egyezések is megfelelnek. Az analitikus filozófia első fejlődési korszakának két központi alakja, Bertrand Russell és Ludwig Wittgenstein igen sokban hozzájárultak a (szűkebb értelemben vett) neopozitivizmus kialakulásához is. Wittgenstein első nagy filozófiai munkája, a „Logikai-filozófiai értekezés" a korai logikai pozitivizmusnak is egyik bibliája volt. A 30-as évek folyamán is igen szoros kapcsolat állt fenn a két irányzat között. Erre a szoros kapcsolatra utal az a tény is, hogy egyes, a logikai pozitivisták táborából induló filozófusok (pl. a korábban is említett Alfred Ayer) későbbi munkásságukban már kifejezetten az analitikus iskola felfogását képviselik anélkül, hogy nézeteik valamiféle hirtelen és gyökeres változáson mentek volna keresztül.

De az azonosságok és az érintkezések mellett jelentős különbségek is találhatók az analitikus és a neopozitivista iskola képviselői között. Ezek főként a második világháborút követő években mélyültek el, s ma már a két áramlat kifejezett szembenállásához vezettek. Ez a szembenállás megnyilvánul a két irányzat képviselői közötti, gyakran igen éles polémiákban is. E nézeteltérések a körül bontakoznak ki, hogy közelebbről mi a filozófia módszerét képező nyelvi analízis *tárgya, célja,* s melyek ennek *eszközei.* A logikai pozitivisták szerint az elemzés közvetlen tárgya a *tudományos nyelv,* míg az analitikusok szerint a *köznyelv.* A logikai pozitivisták szerint az analízis célja egy átfogó *tudományelmélet,* a tudományok logikájának és módszertanának kidolgozása. A tradicionális filozófiai problémákkal ők vajmi keveset foglalkoznak, mivel ezeket értelmetleneknek tekintik. Ezzel szemben az analitikusok, többségükben teljesen érzéketlenek a szaktudományok által felvetett kérdések iránt. „Nem hiszem – írja önéletrajzában G. Moore –, hogy lenne akár egyetlen olyan filozófiai probléma, amelyet a világ vagy a tudományok sugal-

maztak volna nekem. Számomra filozófiai problémákat az sugalmazott, amit más filozófusok mondtak a világról vagy a természettudományról."[3] Az analitikus filozófusok szerint a filozófia tradicionális elméletei szükségszerűen jöttek létre a köznyelv bizonyos vonásainak és szabályainak félreértéséből, s a helyes filozófia feladata éppen az, hogy e problémákat nyelvi aspektusokból elemezve: eloszlassa, illetve megelőzze a félreértéseket. Végül, míg a logikai pozitivisták szerint a tudományelméleti feladatok megoldásának egyik legfőbb segédeszköze a *matematikai logika,* s az ennek segítségével megalkotott egzakt *mesterséges nyelvek* létrehozása, addig napjainkban az analitikus filozófusok határozottan tagadják, hogy ezek az eszközök célszerűek lennének. Filozófiailag a nyelv egyik legfontosabb vonását éppen abban látják, hogy nem egzakt, s a köznyelvben használatos kifejezések többértelműek. A matematikai logika a logikai pozitivisták számára a nyelv racionális vázát, az analitikus filozófusok számára viszont a valódi nyelvi-logikai szabályoknak egy matematikai ideál megvalósítása érdekében végrehajtott leegyszerűsítését és eltorzítását jelenti. Mindezek az eltérések napjainkban elég lényegesen megkülönböztetik egymástól e két áramlathoz tartozó filozófusok munkáinak tematikáját, egész érvelési módját, s egyben azt a közönséget is, amelyhez szólni kívánnak, sőt számos vonatkozásban ideológiai mondanivalójukat is.

[3] The Philosophy of G. E. Moore (Szerk.: *P. A. Schilpp*) Evanstone 1942. 14. old.

I. A „REDUKTÍV" ANALÍZIS

Az analitikus filozófia fejlődése két, lényegesen eltérő szakaszra oszlik. Az első szakasz körülbelül a XX. század tizes éveitől a második világháború kezdetéig tart. Ennek a korszaknak legfőbb alakjai *B. Russell,* s a fiatal *L. Wittgenstein* volt. Időben ide tartozik *G. Moore* munkássága is, az ő tevékenysége azonban már a második korszak eszméit készíti elő. Az első korszakot az jellemzi, hogy az analitikus filozófusok a nyelv elemzésén keresztül a világ lényegének megragadására törekszenek, s a nyelvi analízist csak eszköznek tekintik egy sajátos lételmélet megalkotásához. Ebben az időben még messzemenően felhasználják a szimbolikus logika eszközeit is. A második világháborút követő években az analitikus filozófia lemond az átfogó filozófiai elmélet létrehozására irányuló törekvésekről. A filozófiát immár nem egy sajátos elméletként, hanem következetesen olyan *tevékenységként* értelmezik, amelynek egyedüli célja, hogy eloszlassa a köznyelv használatával kapcsolatos félreértéseket, s az ezekhez fűződő filozófiai problémákat. Ennek a korszaknak legjelentősebb képviselője a késői *Wittgenstein,* s többé-kevésbé szorosan hozzá kapcsolódik az analitikus filozófusok fiatalabb nemzedéke is *(Wisdom, Ryle, Austin* stb.). A filozófiai analízis e két típusát megkülönböztetve, a mai angol filozófiai irodalomban *reduktív,* illetve *terápiás* analízisről beszélnek.

Az ideális nyelv és a reduktív analízis

Russell már egész korai, a század elejéről származó írásaiban azt a véleményét fejtette ki, hogy a filozófusok hibái legtöbbször a nyelv helytelen elemzéséből, a köznyelv egyes félrevezető vonásainak kritikátlan elfogadásából következnek. A legtöbb filozó-

fiai lételmélet, „metafizika" (értve ezen a valóság végső lényegéről, összetevőiről és szerkezetéről szóló tanítást) voltaképpen a nyelv megfigyelhető vonásaiból indul ki, ezekből következtet a valóság természetére. A régi filozófia azonban – mivel nem volt tudatában saját módszerének – a nyelv látszólagos, felszíni szerkezetéből könnyelmű és hibás általánosításokat vont le a valóság végső szerkezetére vonatkozóan. Például számos filozófus feltételezte, hogy minden kijelentés egy logikai alanynak s egy logikai állítmánynak összekapcsolásából áll. Ezek után természetes volt azt feltételezni, hogy a valóság tényei is hasonló szerkezetűek, azaz végső soron egy meghatározott tulajdonságnak valamely *szubsztanciához* való tartozásából tevődnek össze. Annak feltételezése tehát, hogy a világ végső alapját valamiféle (anyagi vagy szellemi természetű) szubsztancia alkotja, Russell szerint kizárólagosan az előbbi, nyelvi-logikai természetű megfigyelésen nyugodott. Márpedig ez, szerinte, téves volt, mivel a nyelv egzakt logikai vizsgálata kimutatta, hogy vannak olyan (ún. relációs) kijelentések, amelyek logikailag nem bonthatók szubjektumra és predikátumra. Ez esetben a kijelentések *grammatikai formája* félrevezető, nem felel meg *logikai formájuknak*. A hiba – mondja Russell – nem az volt, hogy a nyelvet kiindulópontnak fogadták el, hanem az, hogy ezt már kezdetben nem vetették alá kellően gondos elemzésnek.

A köznyelv számos vonatkozásban félrevezet bennünket, mivel szavainak jelentése általában nincs pontosan meghatározva, gyakran egy és ugyanazon szó különböző dolgokat, különböző szavak viszont ugyanazt a tárgyat jelölik, továbbá azért is, mert a szavak kapcsolatainak külső, nyelvtani formái nem felelnek meg a kijelentés valódi, logikai szerkezetének. Számos tévedés származhat abból is, hogy ugyanazon nyelvtani típusba teljesen különböző logikai természetű szavak, kifejezések tartoznak. Például a következő két angol mondat:[4] „Mr. Pickwick is a fiction" (Pickwick úr – fikció) és „Mr. Menzies is a stateman" (Menzies úr – államférfi) grammatikailag hasonlóak, s ezen analógiától vezetve

[4] E példa G. Ryle angol analitikus „Szisztematikusan félrevezető kifejezések" (Systematically Misleading Expressions) cikkéből származik.

hajlunk arra, hogy az elsőt is valamely személy leírásaként fogjuk fel, mégpedig igen „furcsa" tulajdonsággal, fiktív létezéssel bíró személy leírásaként. Valójában azonban az első mondat egyáltalán nem valamely „fiktív személyről" szól (mármint Pickwick úrról), hanem egy nagyon is reális személyre (mármint Dickensre), reális tárgyra (mármint a „Pickwick Klub" c. könyvre) stb. vonatkozik. A „Pickwick úr" ugyanis nem *neve* egy „fiktív" személynek, hanem reális személyekre, tárgyakra, eseményekre vonatkozó *logikai konstrukciót* fejez ki. (A „logikai konstrukció" fogalmáról lásd később Russell filozófiájának tárgyalását.) A köznyelv azonban könnyen félrevezet bennünket ebben a vonatkozásban is, s ezért hajlunk arra, hogy feltételezzük: valamely értelemben létezik Pickwick úr, aki ugyanakkor csak fikció, tehát reálisan nem létezik. Ilyen nyelvi félreértésekből származnak azután a filozófusok legfőbb problémái.

Ezeken a félreértéseken lehetne segíteni, ha a köznyelv helyett egy *ideális nyelv* állna rendelkezésünkre. Milyen követelményeknek kellene egy ilyen ideális nyelvnek eleget tennie? Röviden összefoglalva e követelmények a következők: 1. az ideális nyelvben a valóság minden egyes *önálló* alkotóelemének egy-egy *önálló* szó, s fordítva, minden egyes önálló szónak a valóság egy reális, végső alkotóeleme felelne meg. Az ilyen alkotóelemekből képzett „logikai konstrukciókat" (pl. „Pickwick úr" vagy „átlagember") nem egy-egy önálló szó fejezné ki, hanem azoknak a szavaknak meghatározott kapcsolatai, amelyek megnevezik azokat a reális tárgyakat, amelyekre e konstrukció végső soron vonatkozik. 2. Minden egyes szó csak *egy* tárgyat jelölne s fordítva. 3. A szavak logikai kapcsolata a kijelentésekben megfelelne a szavak által jelölt tárgyak reális kapcsolatának a kijelentés által leírt tényben. A kijelentés és az általa leírt tény logikai formája azonos lenne. E követelmények értelmében az ideális nyelv *szerkezete* tekintetében a valóság tükörképe lenne, a valóság számos vonását e nyelvből egyszerű ránézéssel leolvashatnánk.

Természetesen az ilyen nyelvet gyakorlati célokra nehezen lehetne alkalmazni, mert hihetetlenül bonyolultnak bizonyulna. De a filozófusok számára döntő eszköz lehetne a valóság végső lényegének és szerkezetének megismerésében. Ha sikerülne a köz-

nyelv kijelentéseit egy ilyen ideális nyelv kijelentéseibe lefordítanunk, hatalmas lépést tennénk előre a helyes metafizika, a helyes lételmélet felé.

Mármost az analitikus filozófusok alapgondolata az volt, hogy a köznyelvi kijelentések ilyen értelemben vett elemzése, az ideális nyelvre való átfordításuk pusztán nyelvi-logikai megfontolások révén is lehetséges anélkül, hogy e célból magához a valóság tanulmányozásához fordulnánk. Ezt a hitet elsősorban a matematikai logika hatalmas fejlődése alapozta meg. A XX. század első évtizedében, amikor az analitikus filozófia lényegileg kialakul, lezáródik a matematikai logika fejlődésének egy nagy periódusa. Az eddig elért eredményeket Russell és Whitehead[5] nagy műve, a „Principia Mathematica" összegezi. E munkában a szerzőknek sikerült a szimbolikus logika eszközeivel a matematika igen bonyolult fejezeteit néhány alapvető s egyszerű állításból kiindulva deduktíve felépíteni. Bár e munka kapcsán jelentkeztek igen súlyos és még megoldatlan nehézségek is, a hatalmas eredmények mégis a logikusok többségében feltétlenül megerősítették azt a meggyőződést, hogy a „Principia" az összes egyáltalán lehetséges logikai kijelentés- és következtetésformát tartalmazza, azaz a „Principia" logikája egyben minden lehetséges nyelv egzakt logikai váza is. Ez a logika képezi immár azt a mércét, amelyet a köznyelvre alkalmazni kell. A köznapi kijelentések formája, s a köztük levő logikai kapcsolatok elég messzemenően eltérnek e mércétől. De ez csak a köznyelv tökéletlensége miatt van így. Ha megfelelően átalakítjuk, „elemezzük" ezeket a kijelentéseket, fel tudjuk tárni valódi, a „Principiá"-ban kifejtett követelményeknek megfelelő alakjukat, s ezzel hatalmas lépést teszünk a köznyelvnek az ideális nyelvre való lefordítása, tehát egyben a helyes ontológia, a valóság végső lényegének megismerése felé. „A mindennapi életben teljesen haszontalan ideális nyelv vizsgálatá-

[5] *Alfred North Whitehead* (1861–1947), angol matematikus és filozófus. Filozófiai tevékenysége elsősorban a 20–40-es évekre esik. Főként természetfilozófiával és ontológiával foglalkozott, az objektív idealizmus álláspontját képviselte. Az itt tárgyalt analitikus filozófiához saját bölcseleti felfogásának semmi köze nincs, e rövid összefoglalásban nézeteivel nem foglalkozhatunk.

nak kettős célja van: először meg kell akadályoznia, hogy a nyelv természetéből hibás következtetéseket vonjanak le a valóság természetére vonatkozóan amiatt, hogy elfogadják a nyelv logikai fogyatékosságait; másodszor annak vizsgálatával, hogy milyen nyelvet követel a logika ahhoz, hogy elkerülje az ellentmondásokat, az ideális nyelvnek sugallnia kell azt, hogy a világ mely szerkezetét ésszerű részünkről feltételezni."[6]

Ily módon alakult ki a filozófia szerepének sajátos felfogása az analitikus iskolában. A filozófus tevékenysége abban áll, hogy a köznyelv kijelentéseit lefordítja az ideális nyelvre, s ezáltal feltárja valódi logikai szerkezetüket. E tevékenység jellegét tekintve nyelvi-logikai, mivel a kijelentések elemzésével és átalakításával foglalkozik, s pusztán logikai megfontolásokon alapul, de célja metafizikai, mert a valóság lényegének megismeréséhez ilyen módon kíván közelvinni. „A fordítás és az analízis közti különbség nem azt érinti, amit mondanak, hanem azt, hogy miért mondják."[7] Az analízisnek ezt a felfogását a későbbiekben *reduktív* (vagy filozófiai) analízisnek nevezték.

Wittgenstein „Logikai-filozófiai értekezés"-e

Az analitikus filozófia e felfogását lényegileg B. Russell dolgozta ki első ízben. Azonban részleteiben mégsem az ő nézeteinek vizsgálatán keresztül kívánjuk ismertetni e felfogást. Egyrészt Russell bonyolult filozófiai fejlődésében, amely feltétlen külön vizsgálatot érdemel, az analízis csak egy ideiglenes állomást képezett, amelyet ugyan a későbbiekben sem tagadott meg teljesen, de sok vonatkozásban feltétlenül meghaladott. Másrészt Russellt még ebben a korszakában sem lehet egyszerűen „analitikus" filozófusnak nevezni, mivel ennek az irányzatnak alapgondolatai nála már ekkor is kiegészültek e felfogástól lényegileg eltérő, s ezen túlmutató eszmékkel.

Az analitikus filozófia eszméit legátfogóbban és legkövetkeze-

[6] *B. Russel:* Logical atomism. Lásd „Mind" 1919. 376–377. old.
[7] *J. Wisdom:* Logical Constructions. Lásd „Mind" 1933. 195. old.

tesebben Russell egy volt tanítványa, *L. Wittgenstein*[8] fejtette ki *„Logikai-filozófiai értekezés"* c. munkájában. Wittgenstein e munkájában Russell elképzeléseiből indul ki, de azokat messzemenően továbbfejleszti, s igen lényegesen módosítja. Átfogó filozófiai rendszerré alakítja ezeket az elképzeléseket.

A „Logikai-filozófiai értekezés" a legjelentősebb és legnagyobb hatású, de egyben legkülönösebb művek egyike a XX. századi polgári filozófia történetében. A munka egyes – sokszor kifejezetten aforisztikus jelleget viselő – tételek vagy eszmefuttatások gyűjteménye, amelyek között a szerző e tételek számozása segítségével teremt kapcsolatot. Wittgenstein szerint nézeteit lényegileg hét tétel fejezi ki, s művében minden egyéb pusztán ezekhez a kijelentésekhez fűződő kommentárnak tekinthető. De e magyarázatok gyakran sokkal bonyolultabbak, mint maguk az állítások, s inkább továbbfejlesztik, mintsem érthetőbbé teszik a bennük kifejtett gondolatokat. Ez az aforisztikus kifejtési mód különös ellentétben áll a munka igen bonyolult logikai jellegével, s mindez korántsem segíti elő az „Értekezés" érthetőségét.

Az „Értekezés" az analitikus filozófia egyetlen olyan dokumentuma, amely egy teljes, átfogó filozófiai rendszer kidolgozását tűzi ki célul maga elé. Wittgenstein e művében a tradicionális filozófia valamennyi nagy területét (lételmélet, logika, ismeretelmélet, tudományfilozófia, etika, esztétika, vallásfilozófia) érinti, bár egyeseket közülük pusztán egy-egy megjegyzés erejéig. Az

[8] *Ludwig Wittgenstein* (1889–1951) osztrák származású filozófus, aki elsősorban Angliában tevékenykedett. Eredeti foglalkozását tekintve mérnök, később kezd csak érdeklődni a matematika és a logika iránt, ez vezeti el azután a filozófiához. Osztrák önkéntesként részt vesz a világháborúban, Olaszországban fogságba kerül – itt írja „Logikai-filozófiai értekezés" című munkáját. 1929–1947-ig a cambridge-i egyetem filozófiai professzora, az analitikus irányzat egyik legjelentősebb képviselője, aki körül zárt iskola alakul ki. Főbb művei: „Logikai-filozófiai értekezés" (Tractatus logico-philosophicus, 1921; magyar kiadás: Bp. 1963). „Filozófiai vizsgálódások" (Philosophical Investigations, 1953). Halála után tanítványai publikálták egyetemi előadásait és jegyzeteit: „Megjegyzések a matematika alapjairól" (Remarks on the Foundations of Mathematics, 1956); „Előzetes tanulmányok a filozófiai vizsgálódásokhoz" (Preliminary Studies for the Philosophical Investigations, 1958); „Jegyzetfüzetek, 1914–1916" (Notebooks; 1914–1916, 1961).

ilyen teljességre való törekvés feltétlenül ritkaság volt a polgári filozófia már ismertetett korszakában. Továbbá igen jellemző az „Értekezésre" az a tény, hogy szerzője igyekszik összeegyeztetni egymással az idealista filozófia legfőbb, egymással vetélkedő típusait, egy-egy sajátos „érvényességi területet" jelölve meg mindegyikük részére. Felfogása szerint a pozitivista színezetű empirizmus igaznak bizonyul a tényleírás s általában a tapasztalati természettudományok vonatkozásában. A logika területére viszont lényegileg a racionalizmus feltételezései érvényesek. Végül a valóság lényegének megragadását, leglényegesebb életproblémáink megválaszolását csak egy irracionális érzéstől várhatjuk: minden elmondhatón s kifejezhetőn túl terül el a misztikum szférája. Ezeket a különböző filozófiai irányzatokat Wittgensteinnél egységesíti a *nyelvből* való kiindulás gondolata. Az empirizmus, a racionalizmus és az irracionalizmus „összebékítése" egyben a nyelvi analízis, az analitikus iskola szellemében való megreformálást is jelent.

A képelmélet

Wittgenstein filozófiájának logikai kiindulópontját az ún. *képelmélet* (picture-theory) képezi. Ez az elmélet azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy mikor van vagy mikor nincs értelmük a nyelvben szereplő kijelentéseknek, s általában a nyelv működését igyekszik megmagyarázni.

A nyelv legkisebb értelemközlő egységei a *kijelentések* (vagy mint a tradicionális formális logikában mondani szokás, az ítéletek). Minden egyes kijelentés állít vagy tagad valamit, leír egy *lehetséges tényt,* s igaz vagy hamis lehet attól függően, vajon ez az általa leírt tényállás fennáll-e a valóságban, vagy sem. Hogyan történik már most ez a leírás? Erre a kérdésre nem tudunk választ adni, ha a köznyelv kijelentéseit vizsgáljuk, mivel ezek – látszólagos nyelvtani egyszerűségüktől függetlenül – logikailag valójában hihetetlenül bonyolultak. „A nyelv álruhába öltözteti a gondolatot. Mégpedig úgy, hogy az ember nem következtethet az öltözet külső formájából a felöltöztetett gondolat formájára, mert az öltözet külső formája egyáltalán nem azért

készült, hogy a test formájának megismerését lehetővé tegye. A köznyelv megértését szabályozó megállapodások szerfelett bonyolultak."[9]

A köznyelv bonyolult kijelentései azonban csak azért lehetségesek, mert vannak egyszerű, *elemi* kijelentések, azaz olyan állítások, amelyek logikailag nem függnek semmiféle más állítástól. A logikai analízis feladata az, hogy feltárja ezeket az elemi kijelentéseket, s azt a módot is, ahogy ezekből a köznyelv látszólag egyszerű, de valójában bonyolult kijelentései felépülnek. Mindenesetre, az alapvető feladat annak megmagyarázása, miként írják le a tényeket, miként van értelmük az elemi kijelentéseknek.

Ezek a feltételezett elemi kijelentések Wittgenstein szerint maguk is összetettek, azonban nem más kijelentésekből, hanem *nevekből*[10] vannak összetéve. A *név* olyan egyszerű szimbólum, amely a valóság valamely tárgyát jelöli, s ennek következtében jelentéssel bír. Az elemi kijelentés nevek kapcsolata, „láncolata". Mégpedig e kijelentésben a nevek éppúgy kapcsolódnak egymással, ahogy a nevek által jelölt tárgyak a valóságban, a tényben. A kijelentés és az általa leírt tény szerkezete, *logikai formája* megegyezik egymással. A kijelentés tehát *képe* annak a ténynek, amelyet leír, s éppen ezért tudja egyáltalán leírni, kifejezni a megfelelő tényt. Az elemi kijelentésben a nevek helyettesítik, jelölik a valóságos tárgyakat, a nevek kapcsolatának formája pedig mutatja, hogyan kapcsolódnak össze ezek a tárgyak a tényben, a valóságban. „A kijelentés a valóság egy képe... A kijelentés *mutatja* az értelmet. A kijelentés, *ha* igaz, mutatja, hogyan állnak a dolgok. És azt *mondja, hogy* így és így állnak."[11]

Az ilyen képszerű elemi kijelentésekből épül fel minden összetett kijelentés. Mégpedig úgy, hogy ezeket az elemi kijelentéseket a formális logikában ismert különböző logikai műveletek segítségével (amelyeket olyan szavak fejeznek ki, mint az „és", „nem", „vagy", „ha..., akkor..." stb.) összekapcsoljuk. Az

[9] *L. Wittgenstein:* Logikai-filozófiai értekezés. Bp. 1963. 4.002.

[10] Kijelentés és név között alapvető különbség van. A kijelentés *leír* valamiféle tényt, *állít* valamit, s ennek következtében lehet igaz vagy hamis. A név nem állít semmit, csak valamit *jelöl*. A nevek nem lehetnek igazak vagy hamisak.

[11] *L. Wittgenstein:* Logikai-filozófiai értekezés. Id. kiad. 4.01. és 4.022.

összetett kijelentések is képek, csak nem egy tény, hanem számos tény képei, amelyek közül egyesekről azt állítjuk, hogy léteznek, másokról azt, hogy nem léteznek.

Természetesen a képelmélet ilyen kifejtése igen vázlatos, sőt felületes. Mindenekelőtt azt kellene részletesebben megvizsgálni és megmagyarázni, milyen mérvű és mire vonatkozik a kijelentés és az általa leírt tény szerkezetének, vagy mint Wittgenstein mondja, „logikai formájának" az az azonossága, amelyről az „Értekezés" beszél. A „logikai forma" fogalmát azonban nehéz lenne a matematikai logika egzakt s bonyolult apparátusa nélkül kielégítően megmagyarázni, ezért ettől itt el kell tekintenünk. Filozófiai szempontból azonban úgyis csak az a lényeges, hogy Wittgenstein szerint a nyelv, a nyelvi közlés pusztán azért lehetséges, mert a nyelv *szerkezete* szempontjából tükörképe, „pandantja" a valóságnak, mert a nyelv és a valóság struktúrája azonos. Ez az állítás alkotja a képelmélet lényegét.

A logikai atomizmus

A képelmélet mint már említettük, az „Értekezés" filozófiájának logikai alapját alkotja. Mindenekelőtt erre épül fel Wittgenstein egész tételmélete, ontológiája, amelyet *logikai atomizmusnak*[12] szokás nevezni. Ha a nyelv és a valóság struktúrája azonos, akkor a valóság szerkezetét a nyelv struktúrájának, a logikának vizsgálatán keresztül ismerhetjük meg. A valóság lényegének filozófiai megértéséhez a nyelv és a logika vizsgálatán keresztül vezet az út

Már pedig a nyelv, *minden* nyelv logikája, az egyetemes logika – az a szimbolikus formában rögzített logikai rendszer, amelyet Russell és Whitehead a „Principia Mathematica"-ban felhasznált. Ezt a meggyőződést Wittgenstein igazolni is próbálja úgy, hogy a legkülönbözőbb kijelentés-kapcsolatokat igyekszik a kifejtettekre visszavezetni. E logika alapvető sajátosságát az al-

[12] Ez az elnevezés, de maga az elmélet is Russelltől származik. Russell már Wittgenstein „Értekezését" megelőző írásaiban kifejtette ezt a filozófiai felfogást. Lásd pl. „A logikai atomizmus filozófiája" c. írását a „Mind" c. folyóirat 1918–1919. évfolyamában.

kotja, hogy a kijelentések összetételének pusztán azon formáit vizsgálja, amelyekben az összetett kijelentés igazsága vagy hamissága csak a benne szereplő elemi kijelentések igaz vagy hamis voltától függ, de egyáltalán nem függ e kijelentések értelmétől, attól, hogy mit állítanak. (Ilyen jellegű összetett kijelentés pl. a következő: „Jancsi fáradt volt és Péter öreg".) Ez a kijelentés igaz, ha igaz a két összetevő állítás: „Jancsi fáradt volt", „Péter öreg volt", és minden más esetben hamis. És az összetett kijelentés igaz marad, ha igaz összetevőit felcseréljük bármiféle más igaz kijelentéssel, pl. „Jancsi fáradt volt és Mariska piros ruhát viselt." Ez megint igaz, ha igaz a két összetevő. Az összetett kijelentés igazsága tehát teljesen független a benne szereplő egyszerű kijelentések tartalmától, értelmétől. Ez a logika tehát csak a kijelentések *külsődleges,* formális kapcsolatait, igazságuknak és hamisságunak véletlenszerű egymásmellett létezését vette figyelembe, s elvonatkoztatott minden tartalmi összefüggéstől. S ha ez alkotja a nyelv valódi, egyedüli logikáját, s ha a nyelv logikája, szerkezete egyben azonos a valóság szerkezetével, akkor a valóságnak is hasonló struktúrával kell rendelkeznie. Mivel minden egyes elemi kijelentésnek egy (lehetséges vagy valóságos) elemi tény felel meg, a világ nem más, mint egymástól szigorúan elhatárolt elemi tények, elszigetelt események összessége, egyszerű halmaza. E tények között nincs *semmiféle kapcsolat,* semmiféle összefüggés azon kívül, hogy valamennyien *vannak,* együtt, egymás mellett léteznek. „A világ mindaz, aminek esete fennáll. A világ tények és nem dolgok összessége... Vagy fennállhat valaminek az esete, vagy nem állhat fenn, és ugyanakkor minden egyéb marad azonos. Aminek esete fennáll, a tény, nem más, mint az elemi tények megléte... Az elemi tények függetlenek egymástól. Egy elemi tény fennállásából vagy fenn nem állásából nem lehet egy másik elemi tény fennállására vagy fenn nem állására következtetni."[13]

A logikai atomizmus filozófiája (ebben az elnevezésben az „atomizmus" szó arra utal, hogy e felfogás képviselői a valóságot valamiféle egymástól független tényatomokból állónak képzelték, a „logikai" szó viszont a megalapozás, a bizonyítás jel-

[13] *Wittgenstein:* Logikai-filozófiai értekezés. Id. kiad.

legére vonatkozik) egyértelműen tagadta, hogy összefüggések és törvényszerűségek léteznek a valóságban. Wittgenstein főként az oksági elv materialista értelmezése ellen vette fel a harcot. „Semmiképpen nem lehet egy meghatározott helyzet fennállásából egy másik, tőle teljesen különböző helyzet fennállására következtetni... Az eljövendő eseményekre nem lehet a jelenlegiből következtetni. Az oksági kapcsolatba vetett hit a *tévhit.*"[14] „Az, hogy a nap holnap felkel – hipotézis. És ez azt is jelenti: nem *tudjuk,* fel fog-e kelni. Nincs kényszer arra, hogy az egyik dolognak meg kell történnie, mert egy másik már megtörtént. Csak *logikai* szükségszerűség létezik."[15] Az oksági elv Wittgenstein számára nem a természetben meglevő objektív összefüggések egy meghatározott, igen általános típusát, hanem a természet megismerésének és leírásának tisztán szubjektív, emberi módját jellemzi. Az oksági elv – mint a természettörvények általában – pusztán arra a „hálóra" vonatkozik, amelyet mi gondolatban a természetre borítunk, hogy rendszeresen és gazdaságosan írhassuk le eseményeit és jelenségeit, ennek a gondolati hálónak alakját, ez az elv a mi természetleírásunk struktúráját jellemzi, de semmit sem mond magáról a megismeréstől függetlenül létező világról. Mindezekben az állításokban Wittgenstein lényegileg Hume, Kant és a pozitivizmus vonalát folytatja, de új – lingvisztikai és logikai – jellegű érvelést alkalmaz, hogy bebizonyítsa az idealista elméletek helyességét.

A nyelv határai: a misztikum

A képelmélet azonban nemcsak Wittgenstein ontológiájának alkotja kiindulópontját, hanem ismeretelméletének is. Ez megtörténhet azért is, mert Wittgenstein azonosítja egymással a nyelvet és a gondolkodást, s így a *megismerhetőség* kérdése nála a nyelvi *kifejezhetőség* kérdéseként jelentkezik. Arra viszont, hogy mi az, amit egyáltalán kifejezhetünk, s mi az, amit nem, a képelmélet ad választ. A képelmélet szerint valamennyi kijelentés elemi tárgyak valamilyen kombinációját, egy vagy több elemi

[14] Uo. 5.135 és 5.1361.
[15] Uo. 6.36311–637.

tényt fejez ki. Mindarról azonban, ami a lehetséges tények, a tárgyak közti viszonyok puszta leírásán kívül fekszik, nem alkotható kijelentés – tehát ez kimondhatatlan, s a kifejezésére tett kísérletek (amelyek a régi filozófia tárgyát és célját alkották) óhatatlanul értelmetlenségek, azaz a nyelvi közlés szükségszerű feltételeit megsértő *álkijelentések* létrejöttéhez vezetnek. Olyan nyelvi képződmények létrejöttéhez tehát, amelyek külsődlegesen, nyelvtanilag hasonlítanak az értelmes kijelentésekre, de megsértik az ideális nyelv szabályait, s éppen ezért nincs értelmük, nem valódi kijelentések. Az ilyen álkijelentéseket teljesen száműzni kell a nyelvből.

A kifejezhetetlen szférája két szorosan érintkező területet foglal magában. Mindenekelőtt ide tartozik mindaz, ami a nyelv lényegének, logikai szerkezetének s működésének leírására, a nyelv és a valóság kapcsolatára vonatkozik. Mindaz, ami hozzátartozik a nyelv lényegéhez, *megmutatkozik* a nyelvben magában, de nem fejezhető, *nem mondható ki* valamilyen állítás által, s ha kísérletet tesznek ennek nyelvi megfogalmazására és kifejtésére, az csak értelmetlenséghez vezethet. Először is az ilyen álkijelentések nem-informatívek, nem közölnek valódi ismereteket, belőlük csak valami olyasmi tudható meg, ami minden nyelvi közlés és megértés szükségszerű előfeltételére vonatkozik. Már pedig ha ezt nem tudtuk eddig is, akkor magát az adott kijelentést sem érthetjük meg, hiszen ez is nyelvi formában közöl velünk valamit. Tehát vagy megértjük az ilyen álkijelentést, de akkor már előzőleg ismertük is azt, amit közölni szándékoztak általa, vagy pedig nem ismerjük, de akkor nem is érthetjük meg e kijelentést. Másodsorban az ilyen álkijelentések mind logikai ellentmondásokhoz vezetnek. Ezek a kijelentések ugyanis *saját magukról* állítanak valamit, mivel a nyelv általános vonásairól beszélnek, s maguk is nyelvi alakulatok. „Minden kijelentésnek ilyen és ilyen tulajdonságai vannak" – ez az állítás egy olyan összességre vonatkozik, amelynek a fenti kijelentés is tagja. Márpedig az ilyen összességek, s az ilyen önmagukra vonatkozó állítások használata megengedhetetlen, mivel – mint azt a matematika fejlődése során felmerült ellentmondások elemzésével Russell és Wittgenstein igazolni kívánták – logikai ellentmondásokat eredményeznek.

De a nyelv lényegére vonatkozó kérdések nem meritik ki a kifejezhetetlen területét. Ide tartozik egyben mindaz, ami a világ lényegére vonatkozik. A kijelentés mindig a tárgyak meghatározott kapcsolatát, helyzetét írja le. De azt, hogy *mik* is ezek a tárgyak végső soron, nem mondhatja meg. Ahhoz, hogy a tényekről „kijelentés-képeket" alkothassunk, bizonyos elemi objektumokat egyszerűen névvel kell illetnünk, de ezeket nem elemezhetjük, nem mondhatjuk meg, milyen természetűek. Arról, hogy milyen a világ lényegét alkotó szubsztancia, nem beszélhetünk. És nem válaszolhatunk arra sem, hogy világunk miért olyan, amilyen, s arra sem, hogy jó-e vagy rossz. Mert mindaz, amiről egyáltalán szólni lehet, kapcsolat, összefüggés nélküli tények, események összessége, s ezért minden szükségszerűségnek, értelemnek és értéknek a leírhatón *kívül* kell lennie. Beszélni erről annyit jelentene, mint meghaladni a kifejezhetőség határait, kívülről szemlélni a világot – s ez nem adatott meg nyelv és gondolkodás, csakis az *irracionális érzés* számára. S minthogy lét és szubsztancia, érték és értelem kérdése csak egy belső, misztikus átérzésben nyerheti el feleletét, mivel a válaszok maguk racionálisan nem fejezhetők ki, a kérdések is értelmetlenek, nincs jogunk feltenni őket és éppen ebben van a megoldásuk. „Érezzük, hogy még ha feleletet is adtunk valamennyi *lehetséges* tudományos kérdésre, életproblémáinkat ezzel még egyáltalán nem érintettük. Akkor persze nem marad egyetlen további kérdés sem, és éppen ez a válasz. Az élet problémájának megoldását e probléma eltűnése jelenti. (Vajon nem ez az oka annak, hogy azok az emberek, akik számára hosszas kételyek után az élet értelme világossá vált, nem tudják már elmondani azt, miben is áll ez az értelem.) Kétségtelenül létezik a kimondhatatlan. Ez *megmutatkozik*, ez a misztikum."[16]

A szubsztancia természete, az élet értelme, a gondolkodás és a valóság viszonya – mindezek a kérdések a tradicionális filozófiai kutatások legfőbb problémáit alkották. Az „Értekezés" filozófiájának értelmében mindezek a kérdések nemcsak hogy megoldhatatlanok, de értelmetlenek is. A régi filozófia, a „metafizika", a nyelv szükségszerű szabályainak ellentmondó és éppen

[16] Uo. 6.52–6.522.

ezért elvileg kifejezhetetlen kérdéseket igyekezett megoldani, már pedig – amint az „Értekezés" zárótétele hangsúlyozza – „amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell". Mindaz ami elmondható, a tények leírására korlátozódik, s ez a természettudományok feladata. A filozófia mint tanítás számára nem marad külön hely a tudományok rendszerében. De a helyes filozófia általában véve nem elmélet, nem tanítás, hanem *tevékenység*. A filozófiai tevékenység pedig nem más, mint „a nyelv kritikája" – azaz a különböző, csak látszólag helyes, de voltaképpen a logika szabályait sértő álkijelentések helytelenségének feltárása, az általuk szült álproblémák feloldása, eltüntetése. „A filozófia helyes módszere a következő lenne: Semmit sem mondani, csak amit mondani lehet, tehát a természettudomány tételeit, valami olyat, aminek semmi köze a filozófiához, és valahányszor másvalaki valami metafizikait akarna mondani, bebizonyítani neki, hogy csupán a kijelentéseiben szereplő jelek némelyikéhez fűzött jelentést."[17]

A szolipszizmus

A nyelv határairól szóló tanításból nő ki Wittgenstein *szolipszizmusa* is. Szolipszizmusnak általában a szubjektív idealista filozófiák azon szélsőséges típusát szokták nevezni, amelyik szerint egyedül a szubjektív „Én", az individuális tudat létezik, s a külső valóság összes jelensége valójában csak ezen individuális tudat terméke. Wittgenstein azonban sajátos értelemben használja a szolipszizmus fogalmát. Ha az idealista filozófiában általában a reális, hús-vér, anyagilag tevékenykedő ember fogalma pusztán szellemivé, a csak érző és gondolkodó „lélek" fogalmává torzul, úgy Wittgenstein tovább fokozza ezt a torzítást. Az ő filozófiájának szubjektuma már nem is a pszichikus alany. „Gondolkodó, képzelő szubjektum – ilyen nincs."[18] Hiszen a pszichikus Én fogalma feltételezi az egyes tudattartalmak valamiféle kapcsolatát és egységét, márpedig a „tények" között (legyenek ezek

[17] Uo. 6. 53.
[18] Uo. 5.631.

bármiféle természetűek), nincs semmiféle reális összefüggés. A szubjektum egyetlen szükségszerű vonása az „Értekezés" szerint a nyelv használata. Így Wittgenstein végső soron azonosítja a filozófiai szubjektum fogalmát *a nyelv összességével.* Így szolipszizmusának lényegét a következő tétel fejezi ki: „*Nyelvem határai* világom határait jelentik... Ez a megjegyzés a kulcsa azon kérdés eldöntésének, milyen mértékben igazság a szolipszizmus. Ugyanis az, amire a szolipszizmus utal, helyes, csakhogy ezt nem lehet *mondani,* hanem ez megmutatkozik. Az, hogy a világ az *én* világom, abban mutatkozik meg, hogy a nyelv határai (a nyelvé, amelyet egyedül értek) az én világom határait jelentik."[19]

Ez a szolipszizmus szükségszerűen következik az „Értekezés" egész megelőző filozófiájából. A képelmélet azt bizonyítja, hogy a nyelv szükségszerű tulajdonságai egyben a valóság vonásai is, míg a kimondhatatlanról szóló tanítás szerint az önmagában vett valóságról szóló állítások a kifejezhetetlen szférájába tartoznak. A szolipszizmus levonja ezekből a szükségszerű következtetést: a megismerhető világ véget ér a nyelv határainál, minden ismeretünk a nyelvben adott, nyelvileg és gondolatilag feldolgozott, s nem az önmagában vett valóságra vonatkozik. Mi nem szólhatunk a dolgokról anélkül, hogy ne beszélnénk róluk, s éppen ezért nem beszélhetünk arról, hogy milyen a világ a nyelvi gondolkodáson kívül és attól függetlenül. Ez utóbbi fogalom (a nyelvtől függetlenül létező objektív valóság fogalma) önellentmondást tartalmaz, ezért egyszerűen elvetendő. A nyelvszubjektum olyan börtönnek bizonyul, amelyből nincs szabadulás: ahol a kifejezhető végződik, ott végződik a világ is, legalábbis a gondolkodás számára. A gondolatnak nincs eszköze arra, hogy e bűvös körből kitörjön. Az önmagukban vett lényegek világába vezető út csak irracionális érzés számára lehetséges.

Ugyanakkor nem véletlen, hogy ezt a filozófiai álláspontot Wittgenstein a „szolipszizmus" névvel jelöli. Az „Értekezés" szolipszizmusa ugyanis végső soron mégiscsak azonos a fogalom szokásos értelmével, s a szó szoros értelmében vett szolipszizmus egy lingvisztikai válfaját képezi. Való igazság az, hogy Wittgenstein művében seholsem beszél arról, milyen természetűek

[19] Uo. 5.6 és 5.62.

azok az „elemi tárgyak" és „elemi tények", amelyeknek létezéséből bölcselete kiindul. Nem teszi ezt részben azért, mert saját magát logikusnak tekinti, akinek semmi köze a „ténykérdésekhez", részben azért, mert a szubsztancia természetére vonatkozó állítások szerinte úgyis kifejezhetetlenek. De tagadhatatlan az is, hogy implicite mindig valamiféle tudattartalmak és tudati események között keresi ezeket. Ez könnyen kimutatható az „Értekezés" és az ezt előkészítő „Jegyzetfüzetek" elemzése során, de megmutatkozik abban is, hogy az elemi tényekre vonatkozó ismereteket, az elemi kijelentéseket abszolút bizonyosnak tekinti, olyanoknak, amelyeknek igazságában nem tévedhetünk. Azaz olyan tulajdonsággal ruházza fel őket, amely a szubjektív idealista áramlatok szerint a tudattartalmakra vonatkozó ítéleteket, és csak azokat, mindig is megillette. Így aztán az „Értekezésben" megtalálhatók a szokásos értelemben vett szolipszizmus alapvető tételei is. „A világ és az élet egyek. Én vagyok az én világom;"[20] „A halál esetében sem változik meg a világ, hanem véget ér."[21]

Az „Értekezés" ellentmondásai

E rövid ismertetésben csak az „Értekezés" néhány alapvető gondolatára hívhattuk fel a figyelmet. De már ebből a vázlatból is kiderül, hogy e munka súlyos belső ellentmondásokkal teli. Ezek az ellentmondások legközvetlenebbül abban fejeződnek ki, hogy e művében Wittgenstein kifejti és megalapozza a filozófia szerinte egyedül lehetséges és helyes felfogását, amelynek azonban saját filozófiai gyakorlata tökéletesen ellentmond. Hiszen az „Értekezés" szerint a nyelv és a valóság lényegére vonatkozó állítások kifejezhetetlenek, s mint ilyenek értelmetlenek is, s ki kell őket vetni a helyes nyelvhasználatból. Ugyanakkor azonban az „Értekezés" maga egy sajátos elmélet a nyelv és a valóság természetéről, s ezek egymáshoz való viszonyáról. Tehát az „Értekezés" filozófiája az „Értekezés" mércéje szerint maga is értelmetlenség. Ez az ellentmondásosság még jobban szembetűnik, ha összehasonlítjuk egymással e filozófia kiindulópontját

[20] Uo. 5.621–5.63.
[21] Uo. 6.431.

és logikai végeredményét. A kiindulópont – a képelmélet – a nyelvnek és a nyelvtől függetlenül létező valóságnak – tehát a kijelentésnek és a ténynek – szétválasztásával és összehasonlításával kezdi, s kimutatja e kettő szerkezeti azonosságát. De hová vezet mindez? A szolipszizmushoz, amely szerint nem beszélhetünk a nyelvtől független valóságról, s ezt nem vagyunk képesek a nyelvvel, mint ilyennel összehasonlítani azonosságuk és különbözőségük megállapítása céljából. A szolipszizmust olyan elméleti tételek támasztják alá, amelyeket éppen e felfogás szerint lehetetlen feltételeznünk. E filozófia kezdete és vége teljesen ellentmondanak egymásnak.

Ezeknek az ellentmondásoknak Wittgenstein is teljesen tudatában van, s nem is igyekszik eltitkolni őket. Igen, az „Értekezés" filozófiája értelmetlenség, mert a kimondhatatlan kimondására tesz kísérletet, s ebből is következik ellentmondásossága. Ez még nem a voltaképpeni filozófia (amelyik nem elmélet, hanem csak a tevékenység), ez csak bevezetés a valódi filozófiába, a valódi filozófia megindokolása, megalapozása, amelynek értelmetlenségét, lehetetlenségét rögtön felfogjuk, ha segítségével már megértettük a helyes filozófiát.

„Az én kijelentéseim oly módon nyújtanak magyarázatot, hogy aki megért engem, végül felismeri azt, hogy értelmetlenek; ha már fellépvén rájuk túllépett rajtuk. (Úgyszólván el kell hajítania a létrát, miután felmászott rajta.) Meg kell haladnia ezeket a tételeket, akkor látja helyesen a világot."[22]

De ezek a magyarázatok csak tovább fokozzák az ellentmondásokat. Hogy lehet megérteni azt, ami értelmetlen, s hogyan vezethet el értelmetlenségek sorozata a helyes világkép kialakításához? Ugyanakkor az az állítás, hogy saját filozófiája valamiféle „értelmes értelmetlenség", rendszere ellentmondásainak egyszerű akceptálása, hihetetlenül kétértelművé teszi Wittgenstein bölcseletét. Hiszen azáltal, hogy elfogadja, úgy tünteti fel, mintha meg is oldaná a logikai ellentmondásokat. Azzal, hogy értelmetlennek nevezi őket, egy „mélyebb" értelemmel ruházza fel saját tételeit, de ez a mélyebb értelem teljesen magyarázat nélkül marad. Így az olvasó, aki elolvassa ezt a különben is

[22] Uo. 6.54.

aforisztikusan megfogalmazott munkát, teljes bizonytalanságban marad azt illetően, hogy milyen értelmet is kell tulajdonítani az itt szereplő alapfogalmaknak („tény"„ „tárgy", „logikai forma" stb.)[23] E kétértelműségek társadalmi funkcióira már a korábbiakban, a fejezet bevezetésében rámutattunk.

Az „Értekezés" ellentmondásosságában a filozófia alapvető tartalmi tévedései jutnak kifejezésre. Könnyű ezeket a hibákat kimutatni az abszurd, s Wittgenstein által – aki igen szerette kiélezni gondolatait – oly élesen megfogalmazott végkövetkeztetésekben, a szolipszizmus tanában, az objektív összefüggések, törvényszerűségek tagadásában. De nem kevésbé fontos annak meglátása, hogy állításainak gyökerei már a kiindulópontban adva vannak, s hogy éppen ezért Wittgenstein filozófiájának nemcsak egyes tételei, hanem egész módszere helytelen. Így itt csak a képelmélettel s általában a nyelv és a valóság viszonyával kapcsolatban kívánunk néhány szót szólni.

A wittgensteini képelmélet előnyösen különbözik napjaink más idealista nyelvfilozófiai irányzataitól (pl. a neopozitivizmus nyelvelméletétől) abban, hogy egyáltalán feltételez valamiféle szükségszerű és általános viszonyt nyelv és valóság között akkor, amikor az utóbbi irányzatok ennek létét általában véve tagadják, s a nyelvet pusztán konvencionális, tetszőleges megegyezéseken alapuló alakulatnak tekintik. E viszonyt Wittgenstein a szerkezeti, strukturális azonosságban, a nyelv és az általa leírt valóság *izomorfiájában* véli megtalálni. Első pillantásra úgy tűnhet, hogy ez a feltételezés önmagában véve összeegyeztethető a materialista visszatükrözés-elmélettel. Valójában azonban döntő különbség van a két felfogás között. A képelmélet szerint ugyanis a nyelv

[23] Ez a gondolkodói kétértelműség teljesen elválaszthatatlan Wittgenstein filozófiai egyéniségétől. Kevés filozófus panaszkodott annyit a félreértésekre és meg nem értésre, mint ő. Az „Értekezés" számos magyarázat- és kommentárkísérletet szült még Wittgenstein életében. De ő az összes ilyen értelmezést, még azokat is, amelyek legközelebbi tanítványaitól származtak, a legélesebben elvetette. A félreértésektől való félelmében – annak ellenére, hogy a 20-as évek közepétől kezdve ő volt az egyik legnagyobb hatással rendelkező angol filozófus – élete végéig szinte semmit sem publikál. Az „Értekezés"-en kívül haláláig csak egy tíz oldalas kis cikke jelent meg, amelyet megjelenésének időpontjában már, mint téveset, vissza is vont.

és a valóság a maguk szükségszerű kapcsolatának (a szerkezeti azonosság viszonyának) *egyenrangú* tényezői. Tehát éppoly joggal tekinthetjük – mint ezt Wittgenstein kifejezetten hangsúlyozta is – a nyelvet a valóság, mint a valóságot a nyelv tükörképének, pandanjának. A visszatükrözés elmélete szerint azonban a visszatükrözöttet és a visszatükrözőt nem lehet egymással felcserélni; az, amit visszatükrözünk, valamennyi vonatkozásban *elsődleges* visszatükrözésével szemben, és egyben objektíven gazdagabb is annál. És ez a megállapítás a nyelvre (helyesebben a nyelvi gondolkodásra) is érvényes.

Mivel az „Értekezés" szerint a nyelv „lényegi" jellemzői, a valóság leírására alkalmassá tevő vonásai ebben a valósággal azonos struktúrában rejlenek, ezért már az *„önmagában vett"* nyelv, a nyelv, mint fizikai történések (hangok vagy írásjelek) összessége, rendszere tartalmazza a valósággal való mindazon hasonlóságot, ami a nyelvi tükrözés lényegét alkotja. Épp e feltételezés értelmében indul ki Wittgenstein kezdetben a nyelv elemzéséből, s igyekszik innen eljutni a valóság megértéséig. De ez a feltevés jogosulatlan. A nyelvnek nemcsak egyes elemei nem hasonlítanak az általuk jelölt valóságelemekhez (pl. az egyes szavak hangalakja az általuk jelölt tárgyakhoz), hanem e kijelentések szerkezete sem „hasonlít" az általuk leírt események szerkezetéhez. Amikor azt mondjuk: „Az asztal barna", a kijelentés és az általa leírt tény között nincs meg a legcsekélyebb szerkezeti hasonlóság sem. Hiszen a fenti kijelentés két önálló elemnek, „az asztal" és a „barna" szavaknak meghatározott (tér- vagy időbeli – attól függően, hogy szó- vagy írásbeli alakban vizsgáljuk) kapcsolatából áll, márpedig az általa leírt valóságos jelenségben semmiféle két önálló elemet nem találhatunk, mivel a barnaság tulajdonsága nem létezik valahogy (térben vagy időben különválva) az asztaltól külön és függetlenül. És még senkinek se sikerült – Wittgensteint is beleértve – megmutatni, hogyan lehetne a normális nyelv ilyen nem-képszerű-alakulatait képszerű kijelentésekre visszavezetni. Sőt, olyan mesterséges nyelvet sem sikerült felépíteni, amelyik a közlés általános feladatát teljesíteni tudná s az „Értekezés"-ben kifejtett követelményeknek eleget tenne. Ez lehetetlen is, hiszen az ilyen nyelvnek szerkezetileg épp oly bonyolultnak (azaz végtelenül bonyolultnak) kellene lennie,

mint a valóságnak magának és így semmiképpen se szolgálhatna e valóság *megértésének, gondolati elsajátításának* eszközéül.

De ha a nyelv ilyen képszerű értelemben nem „hasonlít" a valóságra, hogyan, mi módon tükrözheti vissza mégis nyelvi gondolkodásunk magát a valóságot? Úgy, hogy mind a nyelvben szereplő egyes elemeket (szavakat), mind az egyes nyelvtani és logikai kapcsolattípusokat társadalmilag-történelmileg hozzárendeljük a valóság egyes tárgyaihoz, összefüggéseihez, jelenségeihez, azaz *jelentést* tulajdonítunk nekik. A valósággal való ilyen kapcsolaton kívül a hangok vagy írásjelek egymásutánja nem képez nyelvet. Éppen ezért a megismerés útja nem a nyelvtől vezet a valóság felé, hanem fordítva; a nyelv lényegének, törvényszerűségeinek és alapvető tulajdonságainak feltárása már megköveteli a nyelven kívüli, objektív valóság bizonyos fokú előzetes ismeretét. Az ellentétes célkitűzésű vizsgálatok, mint amilyen Wittgensteiné is, egyrészt hallgatólagosan maguk is feltételeznek bizonyos lételméleti feltételeket, amelyeket azonban elhallgatnak, s így nem is tesznek kritikai vizsgálat tárgyává, másrészt pedig már a helytelen vizsgálati mód is a világ s a nyelv lényegének idealista eltorzításához vezeti őket. Az a módszerük, hogy a nyelvet vagy a logikát a filozófia egyedüli problémájává változtatják – mint minden idealisztikus túlzás – végső soron akadályozza az adott jelenségek helyes megismerését is.

A reduktív analízis felbomlása

A reduktív analízis korábban jellemzett felfogása és gyakorlata a 20–30-as években vezető szerepet játszott az angol filozófiában. Russell és Wittgenstein nyomán számos filozófus (John Wisdom, Susan Stebbing, Frank Ramsey) alkalmazta és továbbfejlesztette ezt az elméletet. Igaz, Wittgenstein „Értekezése", amely megkísérelte ennek a filozófiának átfogó kifejtését és megalapozását, igen súlyos belső ellentmondásokat fedett fel a koncepció lényegét illetően is. De az analitikus filozófusok többsége egyszerűen elhanyagolta ezeket az ellentmondásokat, nem vett róluk tudomást, amit annál könnyebben megtehettek, mert általában nem tűzték ki célul egyetemes filozófiai rendszer kidolgozását, s csak

egyes részletkérdések vizsgálatával foglalkoztak. A különböző problémák megoldásának módja azonban mindvégig azonos volt: a filozófiai nehézséget okozó tételek logikai elemzése, olyan elemi kijelentésekre való felbontása, amelyek eleget tesznek az ideális nyelv iránt támasztott logikai követelményeknek. Az analitikus filozófusok többsége (Russellt is beleértve) különben nyíltan képviselte azt a szubjektív idealista álláspontot, amelyet Wittgenstein „Értekezése" csak hallgatólagosan tételezett fel: az elemi kijelentéseknek az érzéki benyomásokra, az „érzéki adatokra" (sense-date) kell vonatkozniok, s minden másféle tárgyat (így pl. az anyagi objektumokat) csupán ezen érzéki benyomásokból felépített, csak fiktív létezéssel bíró konstrukcióknak kell tekinteni.

A 30-as évek végén azonban súlyos problémák vetődtek fel az analitikus filozófia áramlatán belül, nemcsak a filozófiai alapelvek tekintetében, hanem a gyakorlat területén is,[24] amelyek a háború alatt, illetve az azt követő években az egész analitikus filozófia radikális átalakulását vonták maguk után. Az első probléma *logikai* természetű volt. Az analitikus filozófusok eleinte természetesnek tartották, hogy minden nyelv logikai váza azonos azzal a logikával, amelyet egzakt szimbolikus formában a matematikai logikának a maga korában legátfogóbb rendszere, a „Principia Mathematica" fejtett ki. A logika további fejlődése azonban egyre tarthatatlanabbá tette ezt a meggyőződést. Egyrészt, világosan kiderült, hogy bizonyos, a köznapi és a tudományos gondolkodásban szélesen alkalmazott kijelentés- és következtetésformák szerkezete semmiképpen sem azonosítható a „Principiá"-ban tárgyaltakkal. Másrészt éppen a fentebbi következtetésformák vizsgálata során számos, a „Principia" logikájától eltérő absztrakt-szimbolikus logikai rendszert hoztak létre. Egyre világosabbá vált, hogy a különböző alternatív formális logikai kalkulusok közül egyik sem tekinthető a nyelv egyetemleges és kizárólagos logikájának, hogy ezek a különböző logikai rendszc-

[24] E problémákat először *J. Wisdom* vetette fel világosan „Metafizika és igazolás" (Metaphysics and Verification) c. tanulmányában. Az analitikus filozófia fejlődésének és átalakulásának történetét a késői filozófiai analízis egyik ismert képviselője *J. Urmson* írta meg: „A filozófiai analízis: Fejlődése a két világháború között" (Philosophical Analysis: Its Development between the Two World Wars. Oxford 1956.) c. munkájában.

rek a köznapi és a tudományos gondolkodás logikájának különböző egyoldalú, absztrakt modelljei, amelyeknek mindegyike ezen egyetemes logika egyes vonásait, tulajdonságait ragadja meg, s önti pontos, szimbolikus formába.

A másik nehézséget az analitikus filozófia közvetlen gyakorlata s eredményei (vagy helyesebben eredménytelensége) vetette fel. Az analitikus filozófusok előtt mindig a matematika példája lebegett. Céljuk az volt, hogy a filozófia területén megvalósítsák azt, amit a XIX. század végén, a XX. század elején a matematikusok és logikusok a matematikában elvégeztek: a bonyolult tételek visszavezetését, logikai felépítését egész egyszerű tételekből, amelyeknek igazsága többnyire közvetlenül evidens, s amelyek igen egyszerű objektumokra vonatkoznak. Russellnek és Whiteheadnek például sikerült megmutatnia, hogy a természetes számok végtelen sorozatára vonatkozó viszonylag egyszerű tételek elfogadása elégséges olyan bonyolult matematikai állítások levezetésére, amelyek az irracionális vagy komplex számokra vonatkoznak. A filozófia területén a különböző komplex vagy absztrakt létezőkre („Anglia", „bátorság") vagy akár az anyagi tárgyakra („asztal", „ember") vonatkozó „bonyolult" köznapi és filozófiai kijelentéseket akarták visszavezetni olyan közvetlenül evidens és egzakt tételekre, amelyek az „egyszerű" érzéki adatokra, benyomásokra (piros, meleg, kerek stb.) vonatkoztak. De ez a célkitűzés semmiféle eredménnyel nem járt. Egyszerűen a 30-as évek végén nyilvánvalóvá válik, hogy a reduktív analízisnek egyetlen sikeres eredménye sincs, egyetlen probléma kapcsán sem sikerült célkitűzéseit konkrétan megvalósítania. Ezért a sikertelenségért elsősorban az analitikus filozófia szubjektív idealista előfeltevései voltak felelősek. A valóságra vonatkozó köznyelvi és tudományos kijelentéseket azért nem lehetett „lefordítani" az általuk feltételezett elemi kijelentésekre, mert a valóság tárgyai és jelenségei nem érzet-benyomások komplexumai, mert létezésük független minden érzékeléstől, s éppen ezért az anyagi tárgyakra vonatkozó különböző típusú állítások semmiképp sem egyenértékűek az érzéki adatok bármely összességére vonatkozó állításokkal. De a kérdésnek ezt az oldalát az analitikus filozófia képviselői sohasem tanulmányozták. Ők egy másik, sokkal kevésbé jelentős, bár meglevő problémát vetettek fel.

Az ideális nyelvre való fordítás egyik célja az volt, hogy ily módon tökéletesen egzakt, egyértelmű állításokhoz és fogalmakhoz jussanak el. De az analízis gyakorlata megmutatta azt, hogy ez egyszerűen megvalósíthatatlan azért, mert az elemezendő köznapi vagy filozófiai állítások maguk nemcsak formájukban, de tartalmukban sem teljesen egzaktak, egyértelműek s egy bizonyos mérvű „pontatlanság" hozzátartozik lényegükhöz is. Valójában, ez a tulajdonság jellemzi a köznapi nyelvhasználatot, s nem is véletlenül. Már csak azért sem, mert abban az anyagi valóságban, amely minden nyelvi közlés tárgyát képezi, sincsenek abszolút merev határvonalak a dolgok, jelenségek között, s ez – legalábbis elemi fokon – az általunk használt fogalmak nem teljesen éles voltában is visszatükröződik. Ez természetszerűleg nem szolgálhat mentségül arra, ha valaki szubjektív gondolkodói hibából alkalmazza többértelműen vagy nem eléggé pontosan a fogalmakat s visszaél rugalmasságukkal, nem-éles voltukkal. De tény az, hogy a pontosság és egyértelműség követelménye még az egzakt tudományokon (pl. matematikán) belül is történelmileg fejlődő és változó követelmény, s az *abszolút* egyértelműség és pontosság igénye – amit az ideális nyelv feltételezett – megvalósíthatatlan. Az analitikus filozófusok nem vizsgálták ezen jelenség mélyebb, objektív okait, csak fokozatosan elfogadták a köznyelv többértelmű voltát, mint végső, elemezhetetlen és megváltoztathatatlan tényt, s ezzel kapcsolatban egyre inkább megvalósíthatatlannak kezdték tekinteni az ideális nyelv eszméjét is.

Ezzel azonban a reduktív analízis gyakorlatának legfőbb pilléreit adták fel. Ha nincs ideális nyelv, s nincs ezen nyelvnek egy már korábban, szimbolikus alakban feltárt egyetemleges logikája, akkor az analízis, mint a köznyelvi és filozófiai tételek ideális nyelvre való lefordítása értelmét veszti, s egyben lehetetlenné válik az is, hogy ezen ideális nyelv tulajdonságaiból valamiféle következtetéseket vonjunk le a valóság végső szerkezetére vonatkozólag. Valóban a 40-es évek során az analitikus filozófusok fokozatosan feladják mindezeket a feltevéseket, s ennek megfelelően az analízis mindinkább öncélúvá, egyre jobban csak *nyelvi* jellegűvé válik. Ezek a változások jellemzik az analitikus filozófia fejlődésének második periódusát, amelyet általában *„terápiás" analízisnek* szokás nevezni.

II. G. E. MOORE FILOZÓFIÁJA

Mielőtt azonban e korszak tárgyalásához hozzákezdenénk, feltétlenül szólni kell még egy filozófusról, akinek tevékenysége időrendileg főként az első periódusra esik, de legfőbb filozófiai eszméi már az analitikus iskola fejlődésének második időszakát készítették elő. Ez a filozófus G. E. *Moore*[25] volt. Moore annyiban kapcsolódik az analitikus filozófia első korszakának már ismertetett gondolatköréhez, hogy deklarative még elismeri egy összefoglaló, általános világkép megalkotásának szükségességét. A filozófia szerinte „a Világmindenségnek, mint egésznek általános leírása".[26] Moore saját filozófiai tevékenységének azonban vajmi kevés köze van e cél megvalósításához. Eltekintve nagyobb lélegzetű etikai munkáitól (amelyekkel ezen rövid összefoglalóban nem fogunk külön foglalkozni), valamennyi írása egy-egy filozófiai rész-problémával foglalkozik – s figyelme mindig az adott probléma részletes és skrupulózus elemzésére irányul. A különböző problémáknak és elméleteknek egy egységes világképbe való összefoglalása sohasem érdekelte. Már ez a tény is nehézzé teszi munkásságának rövid összefoglalását.

Ehhez a nehézséghez hozzájárul még az is, hogy – legközelebbi tanítványainak véleménye szerint is – Moore jobb „kérdező" volt, mintsem választ adó. Valamely filozófiai probléma vizsgálata során elsősorban az érdekelte – miben is áll a kérdés valójában. „Úgy tűnik nekem, írja a „Principia Ethica" előszavában,

[25] *George E. Moore* (1873–1958) eredetileg klasszika-filológus volt. 1925-től a cambridge-i egyetem filozófiai professzora. Főbb művei a következők: „Principia Ethica" (1903); „Filozófiai tanulmányok" (Philosophical Studies, 1922); „A filozófia egyes fő problémái" (Some Main Problems of Philosophy, 1953).

[26] *Moore:* Some Main Problems of Philosophy. London 1953. 1. old.

hogy az etikában csakúgy, mint a többi filozófiai diszciplínában a nehézségek és a nézeteltérések, amelyekkel története tele van, főként egy egyszerű ok következményei, mégpedig annak a tendenciának, amelyik meg akarja válaszolni a kérdéseket annak vizsgálata nélkül, *mi* is pontosan az a kérdés, amelyet meg kívánnak válaszolni."[27] Az etika történetét kitevő eredménytelen viták legfőbb oka az volt, hogy a szembenálló filozófusok voltaképpen *különböző* kérdésekről beszéltek; amögött, ami egy problémának tűnt, voltaképpen néhány eltérő kérdés húzódott meg. Moore tanulmányait épp ezért főként a kérdések részletes elemzése tölti ki, a válaszadással sokkal kevesebbet törődik, vagy legalábbis a problémák megválaszolása – saját bevallása szerint is – sokkal kevésbé sikerül neki. Igaz, ebben szerepet játszik Moore tagadhatatlan gondolkodói becsületessége, a saját elméletei iránt érzett szkepszis, s az az állandó önkritikai hajlam, amely egész élete során korábbi nézeteinek felülvizsgálatára készteti. De ennek az önkritikának – mint ezt a továbbiakban meglátjuk – elég szűkek a korlátai. S ez többek között azért van így, mert sohasem vizsgálta meg kritikailag azt az egész életművén áthúzódó, bár talán soha világosan le nem írt meggyőződést, amely szerint a filozófia feladata nem a valóság általános összefüggéseinek, törvényszerűségeinek előrehaladó megismerésében, hanem a már ismert tények, tételek *világossá tételében* van. Az út pedig ehhez az egyes felmerülő félreértések külön-külön történő, részletes, precíz kritikai elemzésén keresztül vezet. S ha Moore filozófiai tevékenységére az átfogó elmélet hiánya a jellemző, úgy ezért e fentebbi felfogás a felelős mindenekelőtt. S így természetes az is, hogy Moore hatása elsősorban nem ebben vagy abban a speciális filozófiai nézetében vagy elméletében, hanem főként a filozófia lényegének ezen sajátos felfogásában, illetve abban a *módszerben* keresendő, amely által a „világossá tételnek", az elemzésnek ezt a feladatát megvalósítani igyekezett.

[27] *Moore:* Principia Ethica. Cambridge 1903. VII. old.

Mint ezt egy már korábban idézett kijelentéséből láttuk, Moore-t elsősorban a filozófia tradicionális problémái érdekelték, a modern tudományos vagy társadalmi fejlődés által felvetett új kérdésekkel – legalábbis közvetlenül – sosem foglalkozott. Legtöbbször valamely meghatározott tradicionális filozófiai álláspont vagy elmélet vizsgálatából indult ki. „Bevallom – írja egy helyütt –, úgy érzem, nincs egyetlen olyan valaki által aktuálisan hirdetett filozófiai vélemény sem – bármennyire abszurdnak tűnjék is és bármely bizonyosan hamis is legyen – amelyet teljesen figyelmen kívül lehetne hagyni. Az a tény egymaga, hogy ezt hirdeti valaki, hogy valaki komolyan meg van győződve ennek igazságáról, úgy gondolom, szükségessé teszi, hogy megvizsgáljuk ezt. Valószínűleg mindezekben az esetekben van valamiféle nehézség a kérdés körül, mert másképp senki sem hirdetne ilyen nézeteket."[82] Moore módszerének mintegy első fázisát a vizsgált filozófiai elmélet részletes elemzése alkotja. Mindenekelőtt azt kívánja tisztázni, *mit* jelent pontosan az, amit az adott filozófus állít, milyen lehetséges értelmezések húzódhatnak meg mögötte, s milyen tények vagy megoldatlan problémák szolgáltattak alapot erre az állításra. De ez módszerének csak bevezető lépése. Mert Moore elsősorban általa tévesnek ítélt nézetek elemzésével foglalkozik, amelyekről úgy véli, félreértéseken alapulnak. Módszere épp ezért elsősorban nem interpretatív, hanem kritikai.

Ez a kritika logikai jelleget visel (a szó köznapi értelmében: Moore – Russell-lel vagy a korai Wittgensteinnel ellentétben – nem használja fel a szimbolikus logikát, írásai kifejezetten nem technikai jellegűek). A bírálat alapja elsősorban az a tétel, hogy az elmélet alátámasztására felsorakoztatott tényekből a szóban forgó filozófiai álláspont logikailag nem következik, s a bizonyítás látszata csak a helytelen, logikailag félrevezető nyelvhasználat következménye. Ebben a vonatkozásban jellegzetes egyik legnagyobb hatású tanulmányának, „Az idealizmus cáfolatá"-nak[29] gondolatmenete. Ez az írás céljául a szubjektív idealizmus történetében s koncepciójában oly nagy jelentőségű „esse est per-

[28] *Moore:* Some Main Problems of Philosophy. Id. kiad. 203. old.

[29] *Moore:* The Refutation of Idealism. Lásd *Moore:* Philosophical Studies. London 1922.

cipi" (létezni annyi mint érzékeltetni) elv bírálatát tűzi ki. Moore mindenekelőtt megkülönbözteti azt a három lehetséges értelmet, amelyet Berkeley ezen állításának tulajdonítani lehet, azután bebizonyítja, hogy az igazolásukra felhozható érvek hibás voltának közös a gyökere: az érvelés által azt bizonyítják, hogy az érzékelés és a létezés, a tapasztalás és a tapasztalat tárgya *azonosak*, az érvelés során mégis állandóan azt tételezik fel, hogy *különbözőek*. Az érvelés maga is ily módon logikai ellentmondást alkot és semmit sem bizonyít.

Van azonban Moore kritikai módszerének még egy állandó vonása, amely feltétlenül figyelmet érdemel: a filozófia és a józan ész szembeállításának gyakorlata. A „józan ész" (common sense) ugyan Moore filozófiájának egyik alapvető kategóriáját alkotja, de tartalmát mégse tudja világosan meghatározni. Általában véve azon állítások összességét érti rajta, amelyeknek igazságáról valamennyi normális ember meg van győződve, s amelyeket mindenki *kétségeket kizáróan tud*. Olyan állítások tartoznak ide, mint pl. „Vannak rajtam kívül emberek", „Van két kezem", „Csak ott érzékelhetek valamit, ahol a testem van" stb. Mindezt *tudjuk*, és semmiféle filozófiai érv nem képes az igazságukba vetett hitünket megrendíteni, bár gyakran nem vagyunk tisztában azzal, *hogyan* is tudjuk ezeket az állításokat, s nem ismerjük helyes *elemzésüket* sem. Mármost Moore kritikai módszerének egyik alapvető eleme filozófiai spekulációk és józan ész szembesítése. Moore általában véve „konkrétra fordítja" az elvont filozófiai tételeket, és szembesíti őket a józan ész igazságaival. Azokkal az idealista filozófiai iskolákkal szemben, amelyek tagadják a tudattól független külső világ létezését, a következő érvelést alkalmazza:[30] Az az állítás, hogy tudatomon kívül nincs külvilág, maga után vonja, hogy nincsenek hegyek, emberek, asztalok és más fizikai tárgyak. Azt, hogy ez az állítás téves, én egyszerűen azzal bebizonyíthatom, hogy felemelem a jobb kezem, és azt mondom: „Ez itt egy kéz". Mert ennek az állításnak igazságát – mégpedig nem valamely raffinált filozófia értelmezésé-

[30] Lásd „A józan ész védelmében" (A Defence of Common Sense, 1925) és „A külvilág bizonyítéka" (The Proof of an External World, 1938) c. tanulmányait.

ben, hanem a maga köznapi, mindenki által jól ismert értelmében – valamennyien sokkalta jobban tudjuk, mint amennyire egyáltalán meg lehetünk győződve bármely filozófiai gondolatmenet helyességéről.

Ez az egész „bizonyítás" kifejezetten naivnak és primitívnek tűnik, s Moore bizonyos mértékig tudatosan tetszeleg is e naivitással. De e látszólagos naivitás mögött raffinált logikai érvelés húzódik. Moore voltaképpen a következőket akarja megmutatni: A külvilág létét tagadó filozófus vagy a szó köznapi értelmében használja a „külvilág" fogalmát, s akkor tétele ellentétben áll a józan ész biztos igazságaival és feltétlenül hamis, vagy pedig valamely egész speciális, technikai értelemben használja ezt a szót – akkor viszont ennek állításából semmiféle tény nem következik. Ebben az esetben ennek semmiféle befolyása nincs életünkre és ismereteinkre, s elmélete éppen ezért teljesen érdektelen. De az igazság általában a két lehetőség között található. A filozófusok legtöbbször speciális értelemben használják a köznyelv terminusait, de ez a technikai értelem érvelésükben állandóan keveredik e szavak köznapi jelentésével. Ezért van az, hogy elméleteiket jelentősnek és érdekesnek érezzük, s legtöbbször valóban támaszkodnak is bizonyos valódi tényekre és problémákra, de ez az öntudatlan szofisztika okozza egyben azt is, hogy e szoros logikai elemzés fényében érvelésük rendre helytelennek, ellentmondásosnak bizonyul. Így a józan ész védelme Moore-nál egyben a köznapi nyelvhasználat védelmét is jelenti, s filozófiai módszerében e két momentum elválaszthatatlanul összefonódik.

Ami a józan ész „védelmét" illeti, itt mindenekelőtt bizonyos pozitívumokra kell rámutatnunk. A józan ész elsősorban a különböző idealista elméletek – főként Berkeley és Hume doktrínája – ellen szolgál fegyverül. Moore voltaképpen a köznapi gondolkodás naiv realizmusát védelmezi, az ún. ismeretelméleti realizmus álláspontján áll. *Realizmusnak* nevezzük azt a filozófiai áramlatot, amelyik elismeri a megismerő szubjektum és a megismerés tárgya, objektuma közötti különbséget, elismeri a tárgyi világnak a megismeréstől független létezését. „Mi *tudjuk,* hogy a Világmindenségben kétféle típusú dolog létezik és létezett – anyagi tárgyak és tudati aktusok. Mi *tudjuk,* hogy az anyagi

tárgyak többsége nem tudatos..."[30/a] A realizmus feltétlen alkotóeleme minden materialista filozófiának, de a realizmus nem mindig jár együtt a materializmussal, kapcsolódhat az objektív, sőt bizonyos esetekben a szubjektív idealizmushoz is. Mindezekben az esetekben – amint ezt majd Moore-ral kapcsolatban is meglátjuk – az a perdöntő, hogy milyen jelentést tulajdonítanak az objektum és a szubjektum filozófiai fogalmának, s hogy értelmezik részleteiben e kettő kapcsolatát.

Meg kell jegyezni azt is, hogy Moore írásaiban számos helyes és értékes kritikai tétel található az egyes idealista és agnosztikus elméletekkel kapcsolatban. Ennek ellenére ezek a kritikai írások legtöbbször a kielégítetlenség érzését keltik az olvasóban. E tanulmányok általában elsőként bizonyos tényeket sorakoztatnak fel, amelyek alátámasztják az adott elméletet, hogy azután kimutassák, hogy ezek elégtelenek az elmélet megalapozásához, illetve, hogy rámutassanak más kétségtelen tényekre, amelyek ellentmondanak e felfogásnak. Ami azonban mindig hiányzik, az a különböző, gyakran ellentmondásosnak tűnő tények kapcsolatának, összefüggésének magyarázata, a felvetődő kérdések pozitív megválaszolása. És ez – mint erről már szóltunk – nem véletlen. Ez végső soron azzal magyarázható, hogy Moore lényegileg tagadja, hogy az ilyen természetű válaszadásra szükség lenne. Mert számára – s ebben lényegileg osztja a logikai atomizmus nézeteit – a világ különböző tények összessége, amelyek mind *vannak,* s ha a Világmindenségnek mint egésznek leírásáról beszél, megintcsak az egészet alkotó különböző tények konstatálására gondol. „Minden dolog az, ami és nem valami más" – szól a „Principia Ethica" mottója. Ha világosan és egyértelműen leírjuk a különböző tényeket, nem marad hátra semmi, amit még meg kellene magyarázni. Moore filozófiájának elméletellenessége végső soron tehát a világ *egységének* tagadásából következik. S mivel gyakorlatilag tagadta az általános filozófiai elmélet szükségességét, nem csoda, hogy csak negatív eredményt tudott elérni. Az anyagi tárgyak létével kapcsolatban maga írja, hogy sohasem tudott többet bebizonyítani annál, hogy nem tudjuk azt, hogy nem tudjuk:

[30/a] *Moore:* Some Main Problems of Philosophy. Id. kiad. 12. old.

léteznek-e anyagi tárgyak a tudattól függetlenül.[31] Ez a negatív eredmény Moore egész módszerének lényegéből következett.

Moore módszerének tanulmányozásakor azonban sokkal súlyosabb problémák és ellenvetések is felmerülnek, mindenekelőtt a *józan ész* fogalmával kapcsolatban. Már utaltunk arra, hogy a józan ész fogalma Moore-nál teljesen határozatlan. Ha a józan észen azokat az állításokat értjük, amelyeket a kor minden embere igaznak vél, akkor a történelem ékes példákkal szolgál arra, hogy a józan ész „igazságai" bizonyulhatnak teljesen téves ítéleteknek is, amint az számos vallásos előítélet vagy primitív asztronómiai, fizikai, biológiai stb. nézet esetében valójában történt. A köznapi gondolkodás az igazságtartalom szempontjából is igen különböző elemeket tartalmaz, mégpedig lényegileg csak egymás mellé helyezve őket anélkül, hogy valódi belső logikai viszonyukat egy egységes rendszer keretén belül feltárná. Mivel Moore nem képes, de nem is nagyon törekszik annak vizsgálatára, hogyan alakulnak ki a köznapi gondolkodás „igazságai", megsemmisít minden olyan kritériumot, amelyekkel le lehetne mérni ezek voltaképpeni igazságtartalmát. S így bármennyire az idealizmus helytelen s alaptalan spekulációi ellen irányítja is egyes konkrét esetekben a józan ész fegyverét, egészében egy konzervatív gondolkodói tendenciát fejez ki azáltal, hogy tagadja a filozófia, s általában a teoretikus gondolkodás jogát a köznapi gondolkodás eredményeinek felülvizsgálására és megreformálására. Mindezt elméletellenessége csak súlyosbítja. Ez a tendencia azonban csak az analitikus filozófia második periódusában bontakozik ki teljes mivoltában. Fontosabb ennél, s Moore filozófiájában közvetlenül érvényesül az a tény, hogy a köznapi gondolkodás amorf jellege, a különböző „igazságok" közti logikai kapcsolat hiánya következtében mindig lehetőség nyílik ezeknek az „igazságoknak" különböző értelmezésére. A köznapi gondolkodás amorf volta széles teret nyit a gondolkodói kétértelműségek számára, hiszen nem véletlen, hogy a köznapi gondolkodásra a legkülönbözőbb filozófiai iskolák képviselői szoktak hivatkozni (más kérdés, hogy mennyire jogos a hivatkozásuk, de az esetek többségében sohasem teljesen jogtalan).

[31] Vö. *Moore:* Some Main Problems of Philosophy. Id. kiad. 144. old.

A köznapi gondolkodásban különben is meglevő kétértelműségeket Moore módszere bizonyos mértékig felfokozza azáltal, hogy a józan ész tételeiről kijelenti: tudjuk róluk, hogy igazak, viszont nem ismerjük pontos analízisüket. Az analízis címén azután a legkülönbözőbb filozófiai átértelmezések válnak lehetségessé. Persze Moore-nak ez az álláspontja messzemenő ellentmondásokat tartalmaz. Hiszen mi mást jelenthet egy kijelentés elemzése, ha nem értelmének pontos magyarázatát. Ha nem ismerem az elemzést, mint azt Moore feltételezi, nem érthetem pontosan a kijelentést sem, s akkor viszont *nem tudhatom* azt sem, hogy igaz-e. Valójában Moore-nál állandóan ellentmondásba kerül a józan ész abszolút igazságának elismerése az analízis állandóan hangoztatott követelményével, s nem véletlen az sem, hogy nemcsak a józan ész, de az analízis fogalmát sem képes világosan meghatározni, s hogy nem képes – mint ezt élete végén maga is elismerte – egyetlen konkrét példával se sikeresen illusztrálni az ilyen analízist. Ez a fenti ellentmondás csak az analitikus filozófia későbbi fejlődésében oldódik meg oly módon, hogy annak második szakaszában az analízis immár nem mint a józan ész tételeinek tartalmi elemzése, hanem mint a köznapi nyelvhasználat végeredményben lingvisztikai leírása jelenik meg. Erről azonban a továbbiakban fogunk beszélni.

Az érzékelés problémája

Hogy a kétértelműség veszélye, amelyre a józan ész fogalma kapcsán felhívtuk a figyelmet, mennyire nem jogtalanul vetődik fel Moore filozófiájával kapcsolatban, rögtön szembetűnik, ha részletesebben megvizsgáljuk ismeretelméleti realizmusát. A korábbiakban sok helyütt beszél a külső anyagi tárgyak objektív létéről, arról, hogy ezek minden érzékeléstől és gondolkodástól függetlenül és azt megelőzően léteznek. De ez csak az érem egyik oldala. Mert az idealizmus egyes válfajai ellen folytatott több évtizedes vitáját összegezve, 1952-ben a következőket írta: „Egyes filozófusok olyan értelemben használták az »anyagi tárgy« kifejezést, hogy ha a »fenomenalizmus« igaz, azaz ha a nap, a hold, a föld, az emberi testek stb. stb. mindannyian csak »logikai fikciók« vagy »érzéki adatokból készült logikai konstrukciók« vagy

az »érzékelés állandó lehetőségei«, akkor ezek a tárgyak *nem* »anyagi tárgyak«, és ebben az értelemben a »Nincsenek anyagi tárgyak« kijelentés pusztán azt jelenti, hogy az ilyen értelemben vett fenomenalizmus igaz. Ilyen értelemben a »Nincsenek anyagi tárgyak« kijelentés csak azt állítja, hogy az olyan típusú kijelentéseknek, mint: »Ez egy emberi kéz« egy meghatározott *elemzése* az igaz. Az pedig nyilvánvaló, hogy az »Ez egy emberi kéz« állítás igazságából nem következhet, hogy ez az elemzés hamis ... De én úgy gondolom, hogy egyes filozófusok olyan értelemben használták az »anyagi tárgy« kifejezést, mintha a »Nincsenek anyagi tárgyak«-ból az következne, hogy »Nincsenek emberi kezek« és a »Nincsenek anyagi tárgyak« által kifejezett ítéletnek csak ez a használata volt az, amelyről az általam megadott módon be lehet bizonyítani, hogy hamis."[32] Ebből a valóban meghökkentő idézetből kiderül, hogy mennyire kétértelmű Moore egész filozófiai kritikája. Hiszen ha az anyagi világnak általa adott „bizonyítéka" összeegyeztethető azzal, hogy az anyagi tárgyak csak az érzékelés állandó lehetőségei vagy érzéki benyomásokból létrejött sajátos logikai építmények, akkor Moore a legkevésbé sem cáfolta meg az idealizmus azon típusait, amelyeket ő támadni vélt (pl. Berkeley-t, akivel állandóan vitázik), hisz azok épp az utóbbit állítják és azt, hogy „vannak anyagi tárgyak", ebben a sajátos értelemben eszük ágában sincs tagadni. Persze nehezen képzelhető el, hogyan egyeztethető össze a fentebb idézett azzal, amit Moore máshelyütt mond az anyagi tárgyak minden érzékeléstől vett függetlenségéről, s arról, hogy a józan ész igazságai a maguk mindennapi jelentésében, s nem valami filozófiai átértelmezésben igazak. Nem kívánjuk azt mondani, hogy ez az ellentmondás teljesen látszólagos, de valójában korántsem oly mély, mint az eddigiekből tűnhetne. Hogy ezt megérthessük, jobban meg kell ismerkednünk Moore realizmusának valódi tartalmával.

A realizmus, mint erről már beszéltünk, annak elismerése, hogy az objektum, a megismerés tárgya a szubjektumtól, a megismerés alanyától függetlenül létezik. A materialista feltétlenül

[32] The Philosophy of G. E. Moore. (Szerk. *E. Schlipp.*) New York 1952. 669–670. old.

egyetért ezzel az állítással, s szubjektumon magát az embert érti, sokoldalú természeti és társadalmi képességeivel s szükségleteivel, többek közt a megismerés képességével, egész tudatával együtt, objektumon viszont az embert legszélesebb értelemben körülvevő anyagi valóságot a maga teljes gazdagságában. Moore azonban egészen más értelemben használja szubjektum és objektum fogalmát. A szubjektum nála a tudati tevékenységet és a tudatosságot jelenti, míg objektumon azt a tartalmat érti, aminek tudatában vagyok. Így választja ketté pl. az érzékelésben az érzéki észrevevést, mint szubjektív folyamatot, azaz azt, hogy én *látok* egy színt s magát a *színt*, mint az érzékelésben adott tárgyat, mint érzéki benyomásom tartalmát.[33] Szubjektum és objektum szembeállítása nála a *tudattevékenységnek*, s az ebből eredő „tiszta" tudatosságnak a *tudattartalommal* való szembeállítását jelenti. Tehát Moore szubjektívről és objektívről beszél ott, ahol a materialista – teljes joggal – egyaránt szubjektumot talál. Mert legalábbis a szó elsődleges, ontológiai értelmében mind a tudattevékenység, mind a tudattartalom a megismerés szubjektumához tartozik. Moore-nál objektumként nem a reális anyagi világ, hanem a tudat egy meghatározott, absztrakció által leválasztott eleme szerepel, s így egész realizmusa feltétlenül *idealista* jellegű.

Hogy ez az idealista realizmus milyen nehézségekhez és problémákhoz vezet, az kitűnik Moore szinte állandó problémájának, az érzékelés kérdésének vizsgálata során. E kérdés vizsgálata azért is fontos, mert ennek kapcsán fejtette ki Moore az ún. „érzéki adatok" (sense-data) koncepcióját, amely önmagában is jelentős hatást gyakorolt az angol filozófia fejlődésére.

Mindenekelőtt annak magyarázatával kell kezdenünk, mit is jelentenek az „érzéki adatok". Talán leghelyesebb lesz, ha mindjárt idézzük a fogalom Moore által adott meghatározását: „Hogy megmagyarázzam az olvasónak, milyen dolgot is értek az érzéki adatokon, csak arra kell kérnem, hogy nézzen a saját jobb kezére. Ha ezt megteszi, akkor képes kikeresni valamit (és hacsak nem lát duplán, akkor egy dolgot), amivel kapcsolatban meg-

[33] Lásd pl. *Moore:* Some Main Problems of Philosophy. Id. kiad. 30–31. old. és *Moore:* Philosophical Studies. Id. kiad. 17–20. old.

értheti, hogy – első látásra – természetes azt feltételeznie, hogy ez a dolog azonos, ha nem is az egész jobb kézzel, de felületének azon részével, amelyet ő aktuálisan lát; (egy kis elmélkedés után) azonban beláthatja azt is, hogy kérdéses, vajon ez azonos lehet-e a szóban forgó jobb kezének felületével."[34]

Ez a „meghatározás" önmagáért beszél. Moore csak egy ellentmondásos gondolati folyamat leírásán keresztül képes ismeretelméletének alapfogalmát meghatározni, ami nem csodálatos, mert maga ez a fogalom belsőleg, tartalmilag logikai ellentmondásokkal terhelt, tarthatatlan. Mivel a fenti idézetből valószínűleg nem vált sokkal világosabbá a kérdés, próbáljuk megfelelően körülírni e fogalmat. *Érzéki adatokon* Moore voltaképpen az egyes érzetbenyomásokat, a szubjektív érzetminőségeket (a „piros", „kemény", „szúrós" stb. érzetét) érti, de egy sajátos filozófiai interpretációban. Egyrészt ugyanis mereven elválasztja őket mind az érzékelés és az észlelés folyamatától, mind pedig a tárgy azon objektív tulajdonságaitól, amelyeknek hatása nyomán létrejönnek, s amelyeket – többé vagy kevésbé pontosan – visszatükröznek. Másrészt pedig – éppen azért, mert megvalósítja ezt a merev szembeállítást – ezeket az érzetbenyomásokat *önálló tárgyakként* fogja fel. Az ilyen önálló tárgyakként kezelt érzetminőségek Moore „érzéki adatai".

Az érzéki adatok létéből kiindulva, a következő alapvető ismeretelméleti tételeket fekteti le: 1. Az érzéki adatok függetlenül léteznek magától az érzékeléstől (realizmus).

2. Az érzéki adatok az egyedüli tárgyak, amelyeket közvetlenül ismerünk. Minden egyéb dolgot csak ezek közvetítésén keresztül ismerhetünk meg (empirizmus).

3. Az anyagi tárgyak, a külvilág objektumai *nem* azonosak az érzéki adatok valamely konkrét halmazával, bár nyilván kell valamiféle viszonyban lenniök ezekkel az érzéki adatokkal, hisz rajtuk keresztül ismerjük meg őket.

Így tehát felvetődik az anyagi tárgyak és az érzéki adatok viszonyának kérdése. Moore e kérdéssel foglalkozó több tucatnyi

[34] *Moore:* A Defence of Common Sense. Lásd a „Contemporary British Philosophy" c. tanulmánygyűjtemény II. kötetében. London 1925. 217. old.

tanulmányában a legkülönbözőbb hipotéziseket vizsgálja meg, s a következőket tartja a legfontosabbnak:

1. az anyagi tárgyak az érzéki adatok állandó lehetőségei;

2. az érzéki adatok az anyagi tárgyak felületét alkotják, azaz benne vannak az anyagi tárgyakban mint objektív jelenségek, de nem merítik ki azokat;

3. az anyagi tárgyak az érzéki adatok külső okai.

Mindegyik értelmezés mellett szólnak bizonyos érvek, de találhatók ellenérvek is. És Moore teljesen képtelen megoldani ezt a problémát, s tegyük hozzá, a probléma valóban megoldhatatlan, mert helytelenül van feltéve. A hiba az „érzéki adatok" fogalmában van, abban, hogy Moore az érzetet, az észleletet „eszmei dologgá" változtatja át, amelyet az anyagi tárgyakhoz hasonló önálló léttel ruház fel. Így érzet és érzékelt tárgy viszonya két *dolog* viszonyává változik. Az érzékelésben az ember, szerinte saját érzeteit, ezeket a sajátos „létezőket" észleli. S itt van az alapvető hiba. Mert az emberi érzéki megismerés mindig a tudaton kívül létező anyagi tárgyak megismerése, s az egyes érzéki benyomások csak elemei, pusztán az absztrakt gondolkodás segítségével elkülöníthető elemei a tárgyi észlelésnek, amely mindig a tudaton *kívülre,* az anyagi tárgyak visszatükrözésére irányul. Mi nem érzeteinket, hanem az anyagi tárgyakat észleljük az általuk keltett érzéki benyomásokon keresztül. Azaz az egyes érzetek és észleletek az anyagi valóság *képmásai,* s maga a képmás nem egy önálló dolog (aminthogy – egy mechanikai analógiához folyamodva – tükörképem sem egy önálló tárgy a tükörben), hanem egy meghatározott *viszony,* amely a külső anyagi tárgy s az ember meghatározott tevékenységformái, tudati-pszichikai tevékenységének különböző típusai, illetve ezek eredményei, „termékei" közt áll fenn.

Moore érzékeléselmélete tehát feltétlen idealista jelleget visel, s ennek egyik oka valószínűleg a „józan észhez" való kritikátlan viszonyában, a tudománytól való filozófiai idegenkedésében rejlik, mert a köznapi gondolkodásra jellemző, hogy (bár korántsem egyértelműen) feltételezi az érzetek, gondolatok, eszmék valamiféle szubjektív, szellemi tárgyakként való létezését az ember fejében. Itt megint igazolódik az egymagában vett „józan ész" elégtelensége a bonyolult filozófiai problémák megoldásá-

ban. Ugyanakkor látnunk kell azt is, hogy Moore érzékeléselmé-letének, s ezzel kapcsolatban realizmusának is, vannak bizonyos másodlagos, a materializmus felé mutató vonásai. Így, amikor visszautasítja azt a felfogást, amely szerint az anyagi tárgyak az érzéki adatok komplexumai, valóban kizárja a szubjektív ideal-izmus bizonyos típusait – bár nyitva hagyja az ajtót más, vala-mivel bonyolultabb és raffináltabb módozatai előtt (a tárgyak az érzetek állandó lehetőségei). Azok között a hipotézisek között, amelyek közül nem tud választani egyaránt szerepel ez az utóbbi egyértelműen idealista elmélet, s az a lényegileg mechanikus materialista felfogás, amely az anyagi tárgyakban az érzéki be-nyomások külső és tőlük független okát látja. Az, hogy eklektikus módon egymás mellé helyezi ezeket az elméleteket, hogy lénye-gileg feladja az egységes ismeretelmélet felépítésének igényét, lehetővé teszi számára, hogy egyes kritikai cikkeiben ezek a materialista tendenciák előtérbe kerüljenek, s így – legalábbis logikai szempontból – néha figyelemre méltó érveket hozzon fel az idealizmus és az agnoszticizmus egyes típusaival szemben. De ez a tény, amelyet feltétlenül el kell ismerni, semmit sem vál-toztat azon, hogy filozófiájának, filozófiai módszerének egésze egyértelműen idealista, amit az előbbiekben részletesen igazolni igyekeztünk.

Az analitikus filozófia a második világháború alatt, s az ezt követő években jelentős eszmei és módszertani átalakuláson ment keresztül. Az irányzat vezéralakja továbbra is Ludwig Wittgenstein maradt, akinek „Filozófiai vizsgálódásai" éppúgy klaszszikusan összefoglalják a filozófiai analízis új korszakának alapeszméit, mint ahogy „Logikai-filozófiai értekezése" legtömörebb és legfejlettebb formában tartalmazta a korai analízis legfőbb elveit. A „Filozófiai vizsgálódások" ugyan csak Wittgenstein halála után, az ötvenes években jelentek meg, de már a 30-as évek végén Cambridge-ben tartott előadásai tartalmazták e mű fő gondolatait, s tanítványainak írásaiból már előbb általánosan ismertté váltak. Ehhez a felfogáshoz az angol filozófusok fiatalabb nemzedékének egy széles csoportja csatlakozott, s ma ez az uralkodó álláspont a legjelentősebb angol egyetemeken, elsősorban Cambridge-ben és Oxfordban. Bár e filozófia jellegéből következően nem igen beszélhetünk egységes iskoláról, e filozófusok – többé vagy kevésbé – mind Wittgenstein hatása alatt állanak, s a filozófia módszerének és céljának közös felfogása egyesíti őket. A közvetlen Wittgenstein tanítványok csoportjából elsősorban a már korábban is többször említett *John T. Wisdom*-ot[35] kell megnevezni. A mai analízis legfőbb fellegvára az oxfordi egyetem, itt működik többek közt *Gilbert Ryle*,[36] aki

[35] *John T. Wisdom* (1904–). Fő művei a következők: „Az elme és anyag problémái" (Problems of Mind and Matter, 1954); „Más elmék" (Other Minds, 1952); „Filozófia és pszichoanalízis" (Philosophy and Psycho-Analysis, 1953).

[36] *Gilbert Ryle* (1900–). Fő művei: Filozófiai érvek (Philosophical Arguments, 1945); „Az elme fogalma" (The Concept of Mind, 1949), „Dilemmák" (Dilemmas, 1954).

– Wittgenstein halála után a legnagyobb hatású analitikus filozófus volt –, *John L. Austin, Peter F. Strawson,*[37] *Stephen Toulmin, James O. Urmson* és mások. Végül az analitikus filozófiának jelentős képviselői élnek az Egyesült Államokban is, bár egészében az irányzatnak ott kisebb a jelentősége, mint Angliában. Az amerikai analitikusok közt találunk néhány Wittgenstein tanítványt, pl. *Normann A. Malcolm-ot* és *Alice Ambrose*-t, de itt főként két viszonylag önálló gondolkodót kell megemlítenünk: *Max Black*-et,[38] a Cornell egyetem professzorát és *Roderick M. Chisholm*-ot.

Ezt a korszakot természetesen számos eszme fűzi össze a korábbi periódussal. Ezt az összefüggést hangsúlyozva, azt mondhatnók, hogy a jelenlegi analízis a filozófiának a wittgensteini „Értekezésben" kifejtett általános felfogását ülteti át a gyakorlatba, vagy pedig azt, hogy a moore-i filozófia gyakorlatából alkot általános filozófiai elméletet. Az összefüggés és a folytonosság mellett igen jelentősek azonban a különbségek is. A háború utáni években ugyanis jelentősen megváltozott mind az analízis *céljának,* mind *módszerének* felfogása

A reduktív analízisben maga az analitikus módszer csak egy *pozitív* cél elérésének *eszköze* volt. Ez a cél: a helyes lételmélet, metafizika megteremtése, amihez az ideális nyelv megalkotásán keresztül vezetett az út. Russell és Wittgenstein ebben az időben korántsem viszonyultak ellenségesen a tradicionális filozófia céljaihoz – a filozófia feladata számukra is a világ végső struktúrájának és alkotóelemeinek feltárása volt, csakhogy ezt a célt szerintük egyedül a nyelvi elemzés eszközeivel lehet megvalósítani. Ez a felfogás azonban – a korábban ismertetett folyamatok következményeképpen – zsákutcába került. A mai analitikus filozófia számára az analízis módszere már csak *negatív* célt

[37] *Peter F. Strawson* (1919–). Fő művei: „Bevezetés a logikai elméletbe" (Introduction to Logical Theory, 1952); „Individuumok" (Individuals, 1959).

[38] *Max Black* (1909–) számos műve közül a következők a legfontosabbak: „A matematika természete" (The Nature of Mathematics, 1933); „Nyelv és filozófia" (Language and Philosophy, 1949); „Az analízis problémái" (Problems of Analysis, 1954) „Modellek és metafórák" (Models and Metaphoras, 1962).

szolgál. Nem a filozófiai problémák *megoldásáról,* hanem *feloldásukról,* eltüntetésükről van szó. Az elemzés immár azt a célt szolgálja, hogy megmutassa – a filozófiai „problémák" félreértés eredményei, s egyáltalán nem valóságos problémák.[39] Az analízis konstruktív jellege elvész s kizárólag „terápiás" jellegűvé válik – már nem a helyes filozófiához akar elvezetni, hanem „ki akar gyógyítani" a filozófiai kérdések felvetésének „betegségéből". S minél tovább fejlődik és minél következetesebbé válik ez a filozófia, annál inkább eltűnik még ez a negatív célkitűzés is, s a nyelvi analízis teljesen *öncélúvá* válik.

Hogy a filozófiai problémák gyakran a nyelv félreértéséből erednek, ezt már a korai analitikusok is hangsúlyozták. Ez a gondolat abszolutizált formában most a „terápiás" analízis egyik alapeszméjévé válik. *Minden* hagyományos filozófiai probléma a nyelv, mégpedig a köznyelv meg nem értéséből, téves interpretációjából ered, mégpedig nem azért, mintha a köznyelv tökéletlen lenne (amint ezt korábban Russell és Wittgenstein feltételezték). „Nyelvünkben minden kijelentés – úgy ahogy van – rendben van",[40] s ezt az a tény bizonyítja, hogy állandóan sikerrel használjuk ezt a nyelvet. A filozófiai problémákat nem a nyelvhasználat elégtelensége, hibái vetik fel: „A zavarok, amelyekkel foglalkozunk, akkor jönnek létre, amikor a nyelv üresen jár, nem pedig amikor dolgozik,"[41] azaz amikor a nyelv*ben* a nyelv*ről* akarunk valamit mondani. A hiba oka legtöbbször az, hogy a nyelvhasználat egy bizonyos módját általánosnak tételezik fel, ennek analógiájára akarják felfogni a többit is, azaz, hogy a filozófusok nem látják a reális nyelvhasználat hihetetlen gazdagságát. A tradicionális filozófus egy olyan neurotikusra hasonlít, aki valamely obszesszió következtében a nyelv egy modelljét látja mindenütt. „A filozófia (mármint a helyes, az analitikus filozófia – M. Gy.) harc értelmünknek a nyelv által történő megbabonázása ellen", s épp ezért „a filozófus úgy kezeli a kérdé-

[39] A felfogás lényegileg már Wittgenstein „Értekezésében" megvan, de ott a szerző filozófiai gyakorlata még teljesen ellentmond ezeknek az általános elveknek.

[40] *Wittgenstein:* Philosophical Investigations. Oxford 1953. 45. old.

[41] Uo. 51. old.

seket, mint egy betegséget".[42] Az analitikus filozófiának az a feladata, hogy filozófiai problémák és zavarok felmerülésének esetében megmutassa a nyelv valódi gazdagságát s így felszámolja a félreértés okát, hogy „visszavezesse a szavakat metafizikai használatukból mindennapi használatukhoz".[43] Olyan ez, mint megmutatni a légynek a kivezető utat az üvegből, amelybe véletlenül berepült. A filozófiai problémák tehát úgy nyerik el megoldásukat, ha a nyelv elemzésén keresztül megmutatjuk, hogyan nem szabad s nem lehet feltenni őket. „A mi vizsgálatunk grammatikai jellegű. Azáltal teszi világossá problémánkat, hogy eloszlatja a félreértéseket. A félreértéseket, amelyek a szavak használatára vonatkoznak, s amelyeket, többek között, a nyelv különböző régióiban levő kifejezések formái közti analógiák hoznak létre."[44]

Nem minden analitikus filozófus viszonylik annyira negatívan a tradicionális filozófiához, mint a kései Wittgenstein, de a végeredmény ugyanaz. Ennek igazolásául *Wisdom*ra hivatkozhatunk, aki az adott viszonylatban feltétlenül a „legtoleránsabb" álláspontot foglalja el. Wisdom hangsúlyozza a hagyományos metafizika értékét és jelentőségét. Amikor pl. egy filozófus azt mondja: „Minden szükségszerű kijelentés pusztán grammatikai szabály" (ezzel az állásponttal a logikai pozitivizmus törvényfelfogásának vizsgálata során, M. Schlick nézeteinek elemzésekor már találkoztunk), voltaképpen azt javasolja, hogy változtassuk meg egyes szavak (adott esetben a „szükségszerű kijelentés") eddig elfogadott jelentését, használatát. De ezek a nyelvhasználatra vonatkozó javaslatok nem alaptalanok. Mert – függetlenül attól, ezt akarta-e velük a filozófus vagy sem – mélyen belevilágítanak nyelvünk egyes vonásaiba. Amikor egyesek a szükségszerű kijelentéseket a grammatikai szabályokkal azonosítják, ezzel rámutatnak arra, hogy e kijelentések használatuk és igazolásuk tekintetében különböznek a tényleíró kijelentésektől, s e vonatkozásban bizonyos hasonlóságot mutatnak a nyelvtani-logikai szabályokkal. A filozófia ily módon a kijelentések logikájának ha-

[42] Uo. 47. old.
[43] Uo. 48. old.
[44] Uo. 43. old.

sonlóságait és különbözőségeit mutatja fel. De ez csak az érem egyik oldala. Mert a tradicionális filozófia egyidejűleg jelenti a nyelv mély megértését és súlyos félremagyarázását is. Amikor ugyanis azt állítják, hogy a szükségszerű kijelentések grammatikai szabályok, megfeledkeznek e kétféle kifejezéscsoport számos különbségéről (pl. a szabályok – a szükségszerű kijelentésekkel, a tudományos törvényekkel ellentétben – nem lehetnek igazak vagy hamisak stb.) Wisdom szerint a filozófiai tételeket általában mindig az jellemzi, hogy kiemelnek bizonyos reális hasonlóságokat, de ezzel elmosnak meghatározott különbségeket vagy fordítva. S ebből ered a filozófiai kétely. Hogyan lehet megoldani e kételyt? Úgy, hogy rendszeresen leírjuk a szóban forgó kijelentéscsoportok közt levő *összes* azonosságot és különbséget. Azaz azt mondjuk: a szükségszerű kijelentések – grammatikai szabályok, ezért meg ezért *és* a szükségszerű kijelentések *nem* grammatikai szabályok, ezért meg ezért. Ez persze nem jelent semmi mást, csak azt, hogy a szükségszerű kijelentések – szükségszerű kijelentések. De eltüntettük a probléma látszatát, megszüntettük magát a problémát. A helyes filozófiai módszer, a filozófiai terápia így a pszichoanalitikus kezeléshez hasonlít. „A kezelés hasonló a pszichoanalitikus kezeléshez (hogy kiterjesszük Wittgenstein analógiáját) annyiban, hogy maga a diagnózis a kezelés, a diagnózis pedig nem más, mint a szimptómák lehető legteljesebb leírása... A filozófiai nehézségeket... úgy lehet leküzdeni, hogy hagyjuk, hogy a páciens maga leírja őket. Le kell írnia teljesen mindazokat a kérdéseket és állításokat, amelyek foglalkoztatják. Azalatt, hogy leírja őket, azaz leír egy filozófiai kérdést, elhelyezi azt egy nyelvi térképen az összes többi kérdéshez viszonyítva, és akkor már a feleletet is megadta... Minden filozófiai kérdés, ha nem félig kérdezik, saját magára ad feleletet."[45]

Az analízis céljának megváltozásával megváltoztak a módszeréről alkotott elképzelések is. A reduktív analízis módszere az ideális nyelvre való fordítás volt. Az ilyen fordítás a köznyelv pontatlanságainak s félrevezető vonásainak kiküszöbölésére, s ezen keresztül kijelentései értelmének megvilágítására irányult.

[45] *Wisdom:* Other Minds. Oxford 1952. 3. old.

Az ideális nyelvre való fordítás tehát az elemzésre szánt mondat magyarázatát jelentette. A köznyelv teljes akceptálása következtében a terapeutikus analízis természetszerűleg elveti ezt a felfogást. „Minden *magyarázatot* el kell vetni, s egyedül a leírásnak kell elfoglalnia ennek helyét."[46] Mivel a filozófiai zavarok a köznyelv bizonyos vonásainak félreértéséből vagy észre nem vételéből erednek, feloldásukban nem segíthet semmi más, mint a köznyelvi használat megfelelő tényeinek felmutatása, *leírása.* Ezt a filozófiai tevékenységet Wittgenstein igyekszik élesen elhatárolni a filológus munkájától. A köznyelvi használat leírása azáltal válik filozófiai jellegűvé, hogy eltüntettünk vele bizonyos állandóan visszatérő és szükségszerű félreértéseket, gondolatzavarokat. Egy-egy filozófiai probléma ahhoz hasonló, amikor valaki kiutat keres egy rengetegben, a köznyelv rengetegében. S épp ezért a megoldás nem lehet más, mint leírni a megfelelő kifejezés használatának legfőbb *releváns* típusait, „térképvázlatot" készíteni a releváns kifejezések egymáshoz való viszonyáról, s ezáltal „megmutatni a megszédült légynek a kiutat az üvegből". A filozófus tehát leírja és elrendezi a megfelelő, a problémához tartozó nyelvhasználati módokat, de azt, hogy *mi* releváns, csak az adott probléma természete szabhatja meg, s ezt minden egyes konkrét esetben külön-külön kell megtalálni. Épp ezért „a filozófiának nincs *egy* módszere, bár vannak módszerei, a különböző terápiákhoz hasonlóan."[47] A filozófiai analízis tehát szükségszerűen részlet-problémák egymásmellé helyezett, de tartalmi összefüggésben nem levő elemzését jelenti, ez valóban nem egységes elmélet, hanem – mint azt Wittgenstein már a „Logikai-filozófiai értekezésben" kifejtette – pusztán tevékenység.

A „Filozófiai vizsgálódások"

Hogy valamivel részletesebb képet kapjunk az analitikus filozófia jelenlegi állapotát jellemző eszmékről, meg kell vizsgálnunk még Wittgenstein „Filozófiai vizsgálódások" c. művének néhány alapgondolatát. A munka egészéről nem lehet összefoglaló jellem-

[46] *Wittgenstein:* Philosophical Investigations. Id. kiad. 47. old.
[47] Uo. 51. old.

zést adni. A „Vizsgálódások" különböző kérdések, a „tudás", a „nyelv", a „jelentés", az „érzékelés", a „fájdalom", az „akarat„ az „Én" stb. stb. kifejezések használatának lazán összefüggő elemzését tartalmazza, s vele összehasonlítva a „Logikai-filozófiai értekezés" – Wittgenstein első munkája – szigorúan megszerkesztett s egységes felépítésű filozófiai rendszer benyomását kelti. A „Filozófiai vizsgálódások" bizonyos értelemben példagyűjtemény – a filozófiai problémák analitikus megoldásának, helyesebben feloldásának különböző konkrét eseteit mutatja meg – mintegy konkrét munka közben mutatja be az analitikus filozófust, aki módszerének igazolását immár e módszer gyakorlatától várja. Mi itt csak néhány, az egész irányzat számára jellegzetes problémát kívánunk kiemelni e munkából, olyanokat, amelyek egyben lehetővé is teszik az irányzat szorosabb kritikai megítélését is.

A nyelv-játékok elmélete

„A filozófia semmiképp sem sértheti meg a tényleges nyelvhasználatot, végeredményben csak leírhatja azt."[48] Wittgensteinnek ez az állítása igen tömör formában kifejezi az analízis két korszakát egymástól elválasztó egyik alapgondolatot. Könnyű észrevenni, hogy ez a koncepció voltaképpen a „józan ész" Moore által kifejtett elméletének nyelvi síkra való átültetését jelenti. A különbség Moore és Wittgenstein között azonban nemcsak az, hogy az egyik a józan ész ítéleteiről, a másik pedig a mindennapi nyelvhasználat tényeiről beszél, hanem abban is megmutatkozik, hogy míg a józan ész sértetlensége Moore-nál egy dogmatikus formában leszögezett követelmény marad, addig Wittgenstein – legalábbis bizonyos határok között – arra törekszik, hogy alátámassza és igazolja a köznyelv és a filozófia viszonyáról vallott felfogását.

Mindenekelőtt Wittgenstein a „Vizsgálódások"-ban részletesen kifejti nyelv és gondolkodás azonosságának eszméjét, azt a gondolatot, amelyet impliciten már a „Logikai-filozófiai értekezés" is tartalmazott. Gondolkodás, megértés, érzés, szándékozás, em-

[48] Uo. 49. old.

lékezés stb., mindezek nem valamiféle belső pszichikai folyamatok, amelyeket az őket kifejező vagy eláruló nyelvi viselkedésformák *mögött* kellene keresnünk, s amelyeket valamely sajátos intuíció vagy introspekció segítségével önmagukban is megismerhetnénk. Mindezek nem mások, mint meghatározott körülmények közötti viselkedésmódok, amelyek elsősorban az adott személy nyelvi magatartásában jutnak kifejezésre. Ez nem jelenti azt – folytatja Wittgenstein –, hogy ő tagadni akarná valamiféle sajátos tárgyak, lényegek (érzelmek, gondolatok, érzetek stb.) létezését. Ő csak azt kívánja megmutatni, hogyan használjuk valójában az ezekkel kapcsolatban levő szavakat és kifejezéseket. Magát a nyelvet szintén nem lehet egy, a valósággal szembeállított önálló szféra gyanánt felfogni. A nyelv – meghatározott tevékenységek összessége a *valóságban,* amelyeket konkrét emberek, konkrét célok érdekében, konkrét körülmények között végeznek el. És a nyelv használatának számtalan, egymásra vissza nem vezethető, s ki nem meríthető módja van: a tények leírása, parancsok adása, hipotézisek felállítása és ellenőrzése, történetek és viccek elmondása, rejtvények megfejtése stb., stb. Ezek között a formák között értelmetlen valami közöset vagy alapvetőt keresni. „Hány fajta kijelentés létezik? Talán: állítás, kérdés és felszólítás? – *Megszámlálhatatlanul sok van:* megszámlálhatatlan különböző használata annak, amit „szimbólumoknak", „szavaknak", „kijelentéseknek" nevezünk. És ez a sokaság nem valami állandó, egyszer s mindenkorra adott, hanem új nyelvtípusok... keletkeznek, mások pedig elöregednek és elfelejtődnek... Érdekes összehasonlítani a nyelvben alkalmazott eszközök és ezek használatának sokféleségét, a szavak és kijelentések fajtáinak sokféleségét azzal, amit a logikusok a nyelv szerkezetével kapcsolatban elmondtak (beleértve a „Logikai-filozófiai értekezés" szerzőjét is)".[49]

Wittgenstein ezen „lingvisztikai behaviorizmusa"[50] – mert el-

[49] *Wittgenstein:* Philosophical Investigation. Id. kiad. 11–12. old.

[50] Behaviorizmus az az amerikai eredetű pszichológiai irányzat, amelyik tagadja, hogy a tudat alkotja a lélektani vizsgálatok tárgyát (radikális változatában a tudat létét is kétségbevonja), s ezt az individuális viselkedésben, az egyes ingerekre adott fizikai rekaciók összességében véli megtalálni.

mélete számára feltétlenül ez a legtalálóbb kifejezés – az első pillantásra a valóság felé való közeledésnek tűnhet az „Értekezés" doktrínájával összehasonlítva. Az „Értekezésben" csak logikai szempontból vizsgálta a nyelvet, teljesen elvonatkoztatva a nyelv társadalmi funkcióitól, elvonatkoztatva a nyelvet az őt használó individuumokhoz kapcsoló összefüggésektől. A „Vizsgálódások"-ban úgy tűnik, mintha pótolná ezt a hiányosságot. De ez a valóságközelség csak látszólagos, mert a lingvisztikai behaviorizmus valódi funkciói mások. Voltaképpen ez az elmélet kettős célt szolgál. Mindenekelőtt azáltal, hogy azonosítja a nyelvet és a gondolkodást, s pusztán a valóságban való aktivitásként fogja fel őket, e felfogás lehetetlenné kívánja tenni a gondolkodás és a benne visszatükrözött valóság viszonyának, a filozófia alapkérdésének vizsgálatát. Ebből szükségszerűen következik, hogy az egész eddigi filozófia a nyelv meg nem értésén alapult, mivel főként azzal foglalkozott, hogy a fentebbi viszonyt tisztázza, már pedig ilyen viszony egyszerűen nem létezik, mert a gondolkodás (azaz a nyelv) nem valamiféle tükörképe (vagy nemtükörképe) a világnak, nem önállóan létező szféra a valóságon kívül, hanem mint aktivitás, *része* a valóságnak. Azt kérdezni, hogy viszonylik a gondolkodás a valósághoz épp oly értelmetlen, mint azt kérdezni, milyen a viszony az esti séta vagy a reggelizés és a valóság között. Ez a felfogás – nyelv és gondolkodás teljesen jogosulatlan azonosításán túl – teljesen megfeledkezik arról, hogy a gondolkodás mint minden tevékenység a maga specifikus természetének megfelelő *eredményeket, „produktumokat"* hoz létre. A gondolkodásnak, mint specifikus emberi tevékenységnek eredménye a nyelvi formában kifejezésre jutó, a valóságról ismereteket közlő gondolat. S épp azért, mert gondolataink célja az, hogy *ismereteket* adjanak a valóságról, s így elősegítsék a valóság tárgyainak felhasználását és átalakítását az ember anyagi gyakorlatában, feltétlen jogosult, sőt szükségszerű az, hogy – ebben az ismeretelméleti vonatkozásban, azaz meghatározott határok közt – szembeállítsuk, s így összehasonlítsuk gondolatainkat az általuk visszatükrözött realitással. Ahogy a neopozitivizmus és a korai analitikus filozófia teljesen egyoldalúan csak a *kész* gondolatokat, illetve gondolatrendszereket vizsgálta, úgy a „terápiás" analízis most nem kevésbé egyoldalúan a gondolkodás

általában vett folyamat- és tevékenység-jellegét hangsúlyozza, s ezáltal véli szofisztikusan elkerülni az adott folyamat s az általa létrehozott eredmény *specifikus* jellegének tanulmányozását.

Wittgenstein lingvisztikai behaviorizmusa másrészről az „Értekezésben" fellépő ellentmondások elkerülését célozza. Ezek az ellentmondások – mint már láttuk – abból adódtak, hogy az analitikus filozófia megalapozása feltételezte a nyelv „lényegének" elemzését, már pedig az ilyen vizsgálatot maga a filozófia lehetetlennek és értelmetlennek nyilvánította. Ezt az ellentmondást a „Filozófiai vizsgálódások"-ban Wittgenstein egy olyan nyelvelmélet segítségével igyekszik felszámolni, amely elvileg tagadja, hogy egyáltalán léteznék bármi olyan mint a nyelv „lényege", a nyelv általában. Ez az elmélet azt állítja, hogy a nyelv nem más, mint megszámlálhatatlanul sok *különböző* tevékenység összessége. Így – legalábbis látszólag – teljes egység jön létre az elmélet különböző elemei között.

Ez a lingvisztikai behaviorizmus különösen élesen fejeződik ki a „Vizsgálódások" egy speciális elméletében, az ún. *nyelv-játékok* (vagy nyelv-játszmák: language-games) koncepciójában. E munkájában Wittgenstein mindenütt igyekszik elkerülni a „nyelv" általános fogalmának használatát. Ehelyett különböző „nyelvekről", pontosabban, az ő saját terminológiájában, különböző „nyelv-játékokról" beszél. Mi értendő mindenekelőtt egy-egy nyelv-játékon? Természetesen nem a nagy természetes nyelvek – angol, francia, magyar stb. –, hanem ezeknek meghatározott célokat szolgáló részei, körülbelül abban az értelemben, ahogy néha a fizika vagy az etika „nyelvéről" beszélünk. Csak Wittgenstein még ennél is szűkebb értelemben használja a nyelv-játék fogalmát, például a szín-szavak vagy a fájdalomra vonatkozó kifejezések „nyelvéről" beszél.

Mármost a „nyelv-játék" terminus azt a magasfokú hasonlóságot kívánja aláhúzni, amelyet Wittgenstein az ilyen nyelvek és a különböző játékok közt vél felfedezni. Azt mondja, hogy voltaképpen a nyelvek is „játékok", csak nem mesterségesen létrehozott, hanem tradicionálisan öröklött, „életformává" vált játékok. A nyelv és a játék közti analógia a következő pontokban mutatkozik meg:

1. Mint a játékok többsége, a nyelv is néhány személyt tételez

fel, akik tudatosan részt vesznek az adott aktivitásban, a kommunikációban, betartva ennek feltételeit.

2. Minden játék feltételez bizonyos szabályokat, amelyek megszabják a különböző játékelemek (pl. a sakk-bábuk) használatát. Ugyanígy minden „nyelv" feltételez szabályokat, amelyek a benne szereplő kifejezések használatára vonatkoznak. (A mesterséges játékokkal ellentétben a természetes játékok, azaz a nyelvek szabályai sokkal kevésbé pontosak.) Épp ezért minden állítás egy nyelvjátékon belüli *„lépésként"* fogható fel, azaz olyan aktivitásként, amelyet meghatározott szabályok vezérelnek.

3. A játékszabályok normatívak, azaz azt mondják meg, hogyan *kell* játszani az adott játékot. A szabályokat nem szabad megsérteni s nem lehet kérdésessé tenni, mert akkor egyszerűen már nem játsszuk tovább az adott játékot. Nincs értelme azt kérdezni: Mire jó, hogy a futballban mindkét csapat az ellenfél kapujába akarja juttatni a labdát. Egyszerűen ez a futball. Ugyanígy a nyelven belül nem lehet kérdésessé tenni azokat a szabályokat, amelyek a kifejezések használatát a nyelv-játékon belül irányítják, mert akkor egyszerűen nem beszéljük többé az adott nyelvet.

4. Minden többé-kevésbé bonyolult játékhoz különböző típusú játékelemek tartoznak, amelyeket különböző módon kell használni. A sakkban például vannak parasztok, bástyák, futárok stb. Ugyanígy a nyelv-játékban különböző típusú, különböző „kategóriákhoz" tartozó kifejezéseket találunk, s ezek egymással való felcserélése különösen súlyos zavarokat és hibákat okozhat.

5. Ha feltesszük azt a kérdést, mi a „játék általában", erre képtelenek vagyunk olyan *közös tulajdonság* kiemelésével válaszolni, amelyik azonos módon lenne meg pl. a futball, a sakk, a bujócska és a csipp-csipp-csóka esetében. Ilyen közös tulajdonság nem létezik. De bármelyik konkrét játékot vizsgáljuk is, azt meghatározott hasonlóságok s az átmenet különböző típusai fűzik több más játéktípushoz, s az átmenetek és hasonlóságok ilyen különböző módjai által a játékok végső soron mind összekapcsolódnak, s bizonyos egységet alkotnak. Az ilyen jellegű osztályokat nevezi Wittgenstein *„családoknak"*. Ilyen „családot" alkotnak a nyelv-játékok is – nincs bennük semmi abszolút közös, s ezért nincs értelme annak, hogy a „nyelv lényegét" keressük,

de mégis bizonyos egységet alkotnak, s ezért beszélhetünk – ha szükséges – általában véve a nyelvről, az egyes konkrét nyelv-játékok helyett.

A nyelv-játék elméletére támaszkodva Wittgenstein kifejti, hogy az olyan kifejezések számára, mint „szó", „kijelentés", „értelem", „értelmetlenség", „jelentés" stb. nem lehet általános definíciókat találni. Mindig csak az egyes nyelv-játékokon *belül* határozhatjuk meg, mi tekinthető kijelentésnek, mi rendelkezik, s mi nem rendelkezik értelemmel stb. Például egy szó *jelentésén* nem érthetjük sem az adott szó által jelölt tárgyat (a lingvisztikai behaviorizmus nem engedi meg, hogy a nyelvet különválasszuk és szembeállítsuk az általa leírt valósággal), sem valamiféle, a szó mögött rejtőző fogalmat vagy eszmét (nincs semmiféle a nyelven kívüli, mögötte rejlő gondolkodás). A szó jelentése – az a mód, ahogy az adott nyelv-játékban vagy a megfelelő nyelv-játékokban ezt a szót használjuk. „Azon esetek egy nagy osztálya számára – bár nem valamennyi esetben –, amelyekben a „jelentés" szót alkalmazzuk, ezt a következőképpen határozhatjuk meg: a „szó" jelentése nem más, mint a nyelvben való használata."[51] S a jelentésnek ebből a felfogásából már egyenesen következik az analitikus filozófia gyakorlata: ha a kifejezés jelentése nem más mint az a mód, ahogy az adott kifejezést aktuálisan használjuk, akkor a kifejezés analízise nem állhat másból, mint a különböző használati módok egyszerű leírásából.

A paradigma-argumentum

A nyelv-játék elméletének legfőbb jelentősége az, hogy lehetővé teszi az egész megelőző filozófia átfogó bírálatát, s az általa elkövetett hibák kritikai jellemzését is. Minden filozófiai hiba általában abból ered, hogy nem veszik figyelembe az adott nyelv-játék által feltételezett szabályokat, olyan kérdéseket vetnek fel, amelyek megsértik ezeket, s így észrevétlenül megszűnnek az adott nyelven beszélni anélkül, hogy ezt tudatosítanák és a régi helyett egy megfelelő új nyelv-játékot hoznának létre. (Figye-

[51] *Wittgenstein:* Philosophical Investigation. Id. kiad. 20. old.

lemre méltó, mennyire hasonló ez a felfogás Moore filozófiájának alapgondolataihoz.) Természetesen az ilyen hibák a különböző nyelv-játékok természetének megfelelően különbözők lehetnek, de mégis fel lehet mutatni, legalábbis a legfőbb típusokat. Ezek a következők:

Kategória-hiba (category-mistake): különböző típusú, különböző kategóriákhoz tartozó kifejezések felcserélése. Ilyen jellegű hibát követtek el pl. a középkori nominalisták, akik azt állították, hogy az általános fogalmaknak valamiféle általános objektumok, ideák felelnek meg a valóságban. A hiba alapja, hogy azt hitték, minden szó *megnevez* valamiféle tárgyat, minden szónak van viselője. Tehát a predikátumok, az általános fogalmak használatát azonosították a személynevek használatával.

Külső kérdések: Olyan kérdéseknek általános formában való felvetése, amelyeknek csak egy-egy nyelv-játékon *belül* van értelmük. Pl. „Van-e egyszerű dolog?" Ez a kérdés értelmetlen, mert azt, hogy mi egyszerű, mindig csak egy adott kontextuson, egy adott „nyelven" belül határozhatjuk meg. „Általában", abszolute egyszerű – ilyen nincs.

Paradigma-hiba: A filozófiai hibáknak ez a legfontosabb típusa. Ez a hiba abból adódik, hogy a filozófus valamely nyelvjáték *szabályára* vagy pedig e szabályok használatát példázó *paradigmára,* mintára tesz fel kérdéseket, nem pedig a nyelvjáték valódi elemeire. Ennek a hibának elemi példája a következő: Én tökéletes joggal kérdezhetem, hogy hány méter hosszú a Lánchíd. De teljesen értelmetlen azt kérdezni, hány méter hosszú a párizsi standard méterrúd. Hiszen valamely tárgynak méterekben kifejezett hosszúságát csak úgy kaphatom meg, hogy összehasonlítom a standard méterrúddal. A hosszúságokra vonatkozó specifikus nyelv-játékon belül a párizsi méterrúd tehát nem *eleme* a „játéknak", hanem az a minta, az a *paradigma,* amellyel mindent összehasonlítunk. A filozófusok legtöbbször hasonló hibákat követnek el: például felvetik azt a kérdést, gondolkodnak-e a gépek, s nem veszik észre, hogy e kérdés tökéletesen értelmetlen, mert „mi csak az emberi lényekről, s a hozzájuk hasonlókról mondjuk azt, hogy gondolkodnak".[52]

[52] *Wittgenstein:* Philosophical Investigation. Id. kiad. 113. old.

A hibák e csoportja ellen irányul az ún. paradigma-argumentum. Ennek az érvelésnek az a lényege, hogy a szavak aktuális használatából filozófiai kérdésekre való feleletekre következtetünk. Pontosabban abból, hogy valamely filozófiai elmélet ellentmond annak, ahogy a szavakat aktuálisan használjuk, arra következtetünk, hogy az adott elmélet hamis. Ez az érvelési mód áthatja az egész terápiás analízist, s voltaképpen – mint ezt könnyű belátni – lényegét alkotja. Hiszen nyilvánvaló, ha hiszünk ennek az érvelésnek jogosultságában, igazolhatja, hogy a köznyelv pontos leírásával megszüntethetjük a filozófiai problémákat. Lássunk mindenekelőtt egy konkrét példát erre a módszerre: „Ha van olyan szó, amelynek jelentését megtanulhatjuk bizonyos példaesetekre (paradigm cases) való hivatkozással, úgy semmiféle érv nem bizonyíthatja be azt, hogy nincsenek ennek megfelelő esetek. Például: mivel a „saját szabad akaratából" kifejezés jelentését meg lehet tanulni olyan példa-eseteken keresztül, mint amikor egy férfi minden társadalmi nyomás nélkül feleségül vesz egy lányt, akit feleségül kíván (s hogy lehetne másképp megtanulni), semmiféle érv alapján nem lehet igaz az az állítás, hogy senki sem cselekszik soha a saját szabad akaratából."[53] Tehát mivel léteznek olyan esetek, amikor azt mondjuk: „X Y a saját szabad akaratából cselekedett" – van szabad akarat.

Az egész érvelés teljes abszurditása ugyan önmagában is szembetűnő, de ezt a következő példa még jobban aláhúzhatja. A paradigma-argumentum alapján okoskodva a következőket mondhatjuk: mivel egy időben voltak emberek, akik egyes öregasszonyokról azt mondták, hogy azok boszorkányok, ebből következik, hogy vannak boszorkányok. (Természetesen az analitikus filozófus felháborodottan fogja visszautasítani ezt a példát: a paradigma-érvet nem lehet minden esetre, minden kifejezésre, csakis a valódi paradigmákra alkalmazni. A baj ott van, hogy azt – mi lehet általában paradigma, épp oly kevéssé lehet megmondani, mint azt, mi általában egy nyelv-játék. Épp ezért, bármikor előállhat egy másik analitikus filozófus, aki immár azt

[53] *A. G. Flew:* Philosophy and Language. Lásd „Essays in Conceptual Analysis." London 1956. 19. old.

mondja, hogy van egy speciális, a boszorkákra vonatkozó nyelvjáték, s ezen belül a „boszorka" kifejezés paradigma.)

A paradigma-érv centrális jellege következtében feltétlenül érdemes megvizsgálni, miért hamis ez az argumentáció, mert ez sok vonatkozásban fényt derít az egész „terápiás" analízis alapvető hibáira s szofisztikájára, s így elvezet bennünket e filozófiai áramlat átfogó vizsgálatához. Keressük hát meg ezt a hibát.

Amikor mi akár a köz-, akár a tudományos nyelvben egy kifejezést használunk, annak mindig valamiféle *jelentést* tulajdonítunk. A kifejezés jelentése természetszerűleg megnyilvánul annak használatában, s főként annak standard használatában, amelyeken megtanuljuk alkalmazni, de nem azonosítható ezzel. Pontosan meghatározni, mit értünk egy kifejezés jelentésén (az általa kifejezett „fogalmon") – messze túlvezetne e könyv határain. De vegyük előbbi példánkat. A „boszorkány" szón az emberek egy olyan személyt értettek, aki képes az ördöggel, rossz szellemekkel stb. való kapcsolatán keresztül természetfeletti úton befolyásolni az eseményeket, kárt okozni embereknek stb., stb. Lehet, hogy egy középkori faluban valaki úgy tanulta meg e szó használatát, hogy rámutattak egy különösen csúnya öregasszonyra, akiről „köztudott" volt, hogy elapasztotta szomszédjának tehenét stb., s azt mondták: „Ez boszorkány." Az a tény azonban, hogy az illető e konkrét eseten keresztül tanulta meg a boszorkány fogalmának használatát (mégpedig az adott értelemben) nem jelent többet, minthogy ő és mások azt *hitték*, hogy e fogalomnak vannak reális alkalmazási esetei, mert bizonyos jelenségeket meghatározott módon értelmeztek. Aki mármost azt mondja: „nincsenek boszorkányok" – az éppen e *hit és interpretáció* jogosultságát tagadja, s ezt nem cáfolhatja meg az adott szó használata, akár standard használata sem.

Ugyanez a helyzet a szabad akarat filozófiai problémájával. A materialista filozófus, aki tagadja a szabad akarat létét, az tagadja, hogy vannak olyan események, melyek egyáltalán nem determináltak, semmiféle törvényszerűség nem határozza meg őket. Mármost a „szabad akarat" kifejezést valóban gyakran használjuk a köznyelvben. De e használati esetek egy része azért nem tartozik a filozófiai problémához, mert más jelentést takar. A fennmaradó esetek viszont szintén nem bizonyítják a materia-

lista felfogás helytelenségét, hisz ezek csak azt mutatják, hogy bizonyos emberek úgy vélik, van szabad akarat (a fenti filozófiai értelemben). S a materialista filozófus különböző érvek alapján épp ennek a hitnek a *jogosultságát* vonja kétségbe, amit a hit és a köznapi nyelvhasználat *ténye* a legkevésbé sem bizonyít. Hisz meglehetősen sok dolog volt, amiben az emberek valaha hittek, s amit a tudomány fejlődése a későbbiekben megcáfolt. A megfelelő nyelvi kifejezés, szó megléte mutatja, hogy az adott elképzelés nem egyvalaki fantáziájának terméke, bizonyos értelemben független az egyes individuumok tudatától: a *társadalmi tudat* szférájához tartozik. De nem igazolja azt, hogy a társadalmi tudat ezen eleme helyesen, adekvát módon tükrözi vissza a valóságot és éppen ez alkotja a filozófiai viták tárgyát.

S ezzel eljutottunk a kérdés lényegéhez. Minden filozófus nyilván szavakban fejezi ki gondolatait, s mivel az általa kifejtett vélemény gyakran eltér a köznapi nézetektől (különben nem lenne szükség a filozófiára, mint tudományra), állításait úgy is felfoghatjuk, mint javaslatokat, hogy ezt vagy azt a kifejezést a szokottól eltérő értelemben vagy pedig egyáltalán ne használjuk. (Pl. a „Nincs isten" felfogható úgy, hogy az isten kifejezést legfeljebb egyes emberek pszichikai állapotainak, szokásainak stb. leírása közben alkalmazzuk, de ne használjuk fel e világ ontológiai jellemzésénél.) De ez a jellemzés teljesen félrevezető, mert úgy tünteti fel a dolgokat, mintha a filozófia a szóhasználat tanulmányozására irányulna. Valójában a filozófust nem a szavak használata, hanem legfeljebb a szavakban kifejezett fogalmak, elméletek *jogosultsága, helyessége, igaz volta* érdekli. Azaz azokban az esetekben is, amikor az analitikus filozófia szerint a tradicionális bölcselet csak a szavak használatára vonatkozó szabályokat változtatta meg (jogosulatlanul), a filozófia kijelentései a *valóságra* vonatkoztak. S épp azért, mert a filozófia tárgya nem a nyelv (vagy legalábbis nem kizárólagosan, s nem elsősorban a nyelv), a nyelvhasználat tényei önmagukban se nem igazolhatják, se nem cáfolhatják a filozófiai állításokat, s még kevésbé szüntethetik meg a filozófiai problémákat.

A világosság kedvéért hangsúlyozni kell azt, hogy a filozófia a tudományokra támaszkodva messzemenően megváltoztathatja egy adott történelmi periódusban általában elterjedt s elfogadott

nézeteket, a „köznapi" gondolkodást, s az ezen alapuló köznyelvi használatot is. Nemcsak egyes szavak jelentésének változását figyelhetjük meg a gondolkodás történetében a tudományos kutatás hatása alatt, de egész nagy kategória-típusok, alapvető „nyelvjátékok" gyökeres átalakulását vagy akár megszűnését is. A vallás problémája jó példa erre. De hivatkozhatnánk a teleológia, a célszerűség kategóriájára is. Az a tény, hogy az ókorban és a középkorban az emberek többsége valamennyi folyamatot a folyamat *célján* keresztül értelmezett, nem bizonyítja, hogy ez helyes volt, hogy valóban van célszerűség az élettelen természetben. S azok az újkori filozófusok, akik nem törődve azzal, hogy a cél fogalmát a szervetlen természet leírásában is használták, s hogy ennek a használatnak megvoltak a maga standard esetei, paradigmái is, „megsértették" az adott nyelv-játék szabályait, s olyan „értelmetlenségeket" mondottak, mint hogy a természetnek nincsenek céljai, csak okai, azok éppen a tudományos gondolkodás legnagyobb úttörőinek bizonyultak.

Az oxfordi iskola

Mielőtt a „terápiás" analízis már megkezdett kritikai vizsgálatát tovább folytatnánk, néhány szót kell még szólanunk minden mélyrehatoló elemzés igénye nélkül, de legalább az általános információ kedvéért – a korábban is említett oxfordi iskoláról. Moore és Wittgenstein, a „terápiás" analízis voltaképpeni klaszszikusai Cambridge-ben tanítottak, de haláluk után az egész irányzat központja Oxfordba helyeződött át.

Az oxfordi analitikusok közül mindenekelőtt *G. Ryle*-t kell megemlíteni. Ryle azon kevés késői analitikus filozófus közé tartozik, akinél a nyelvi elemzés még nem nyelte el teljesen a voltaképpeni filozófiát. Nagy könyve, „Az elme fogalma" a már korábban jellemzett lingvisztikai behaviorizmus legátfogóbb és legkoncepciózusabb kifejtése. Ryle tagadja test és lélek dualisztikus szembeállítását, s ezzel egyben tagadja azt is, hogy lennének bármiféle belső pszichikai folyamatok. „Látni" Ryle számára nem valamiféle pszichikai történést jelent, hanem egy meghatározott eredményt az aktuális külső viselkedésben.

Ugyanez vonatkozik a „gondolkodás", „emlékezés" stb. szavakra. Általában véve minden „tudás" első és alapvető értelemben az aktuális viselkedésre vonatkozik, „tudni" ez mindenekelőtt azt jelenti: az adott céloknak megfelelően csinálni meg valamit, tudni *„hogyan"* s csak másodlagos és átvitt értelemben tudni *„valamit"*.

Bár Ryle a legismertebb s legjelentősebb az oxfordi filozófusok között, az iskolára nem az ő tevékenysége a legjellemzőbb. Az oxfordi filozófusokat elsősorban a nyelvi analízis szinte teljesen öncélúvá válása jellemzi. A késői Wittgenstein számára ugyan a filozófia egyedüli feladata a különböző kifejezések analízise volt, de ez az elemzés a lehetséges félreértések, filozófiai zavarok felszámolását célozta. Az oxfordiaknál még ez a „terápiás" cél is eltűnik. Előtérbe kerül a köznapi nyelvhasználat sokrétűségének „szisztematikus" és öncélú leírása. Írásaikban különös hangsúlyt nyer Wittgenstein gondolata a szó jelentésének és nyelvi használatának azonosságáról. Legfőbb feladattá számukra a különböző szavak (vagy pedig egy és ugyanazon szó különböző kontextusokon belüli előfordulásának) különböző nyelvi-logikai funkciójának feltárása, s e funkciók felcserélhetetlenségének bizonyítása válik. „Minden kijelentésnek megvan a saját logikája" – ez az oxfordiak kedvenc jelmondata. Vagy mint S. E. Toulmin kifejezi: „Fel kell tételeznünk, hogy az okfejtés minden fajtájának, minden mondattípusnak, sőt minden egyes mondatnak is (ha ez egy sajátságos mondat) megvannak a maga sajátos logikai kritériumai, amelyeket individuális-sajátos használatainak tanulmányozása útján kell felfedni."[54] Mindezek a tendenciák különösen *I. L. Austin*-nak, a másik legbefolyásosabb oxfordinak írásaiban jelentkeznek a legtisztábban. Austin egyes cikkeinek szinte már semmi köze ahhoz, amit bármiféle józan értelemben filozófiának nevezhetnénk, s olvasásuk közben az ember joggal képzelheti azt, hogy egy angol értelmező szótárt előkészítő munkákkal van dolga. Egyik legismertebb cikkében, a „Hogyan beszéljünk"-ben[55] hosszadalmasan fejtegeti azt, mi a különbség az „X-et Y-ként leírni", az „azt mondani, hogy X az

[54] *S. Toulmin:* An Examination of the Place of Reason in Ethics. Cambridge 1953. 83. old.

[55] „How to talk." Proceedings of Aristotelien Society. 1952.

Y" és az „azt állítani, hogy X az Y" kifejezések között, minden további mondanivaló vagy cél nélkül. Ez a példa általában jellemző a jelenlegi analitikus filozófusok tanulmányaira, amelyek elsősorban az „Analysis" és „Mind" című folyóiratokban jelennek meg.

Az oxfordi analitikusok tevékenységének volt egy a fentinél hasznosabb melléktermék is. Mivel ezek a filozófusok a köznyelv kimeríthetetlen gazdagságát és hajlékonyságát hangsúlyozták, gyakran élesen szembekerültek azokkal a logikusokkal, akik absztrakt és egyértelmű logikai modelleken keresztül kívánták megmagyarázni a nyelv funkcionálását. Ebből az ellentétből és vitából származtak azok a kísérletek, amelyek a köznyelv valódi, vagy mint nevezték: *informális* logikájának leírására, s a matematikai logikához való viszonyának tisztázására irányultak. E probléma fontosságát először Ryle hangsúlyozta, de legrészletesebb tárgyalása *P. Strawson* „Bevezetés a logikai elméletbe" c. munkájában található. Strawson itt annak részletes kimutatására törekszik, hogy a formális logika által feltárt következtetésformák főként az olyan kijelentésekre érvényesek, amelyeknek értelme lényegileg független a kontextustól, s hogy a kijelentések egyéb, a kontextustól függő típusai számára sok, a formállogikában nem tárgyalt összefüggés található. Eltekintve a formális logika korlátainak bizonyos túlhangsúlyozásától, Strawson könyve s Ryle egyes tanulmányai (a „Dilemmák" c. kötetében) valóban tudományosan járultak hozzá a köznapi gondolkodás logikájának kidolgozásához.

Az a tény, hogy az analitikus filozófia végső soron valamiféle teljesen haszontalan és céltalan szómagyarázatokba torkollott, számos támadásra adott alkalmat angol polgári filozófusok (pl. Bertrand Russell) részéről is. Az utolsó években mintha egyes analitikus filozófusok se éreznék már teljesen jól magukat szerepükben. Egyesek közülük újabban az egyes kifejezések aprólékos részletelemzése helyett az emberi gondolkodásra jellemző alapvető, általános fogalmi struktúra leírására törekednek. Ezt nevezik *leíró metafizikának*, szemben a tradicionális filozófia ún. revizionális metafizikájával, amely fogalmi rendszerünk megváltoztatására törekedett. A leíró metafizika eszméje a kanti kritikai filozófia gondolatának nyelvi-logikai formába öltöztetett

újjáélesztése. E felfogást főként *Strawson* képviseli, akinek legújabb könyve („Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics", 1959) azt akarja megmutatni, hogy fogalmi rendszerünk mely sajátosságainak köszönhető az anyagi tárgyak alapvető, kiemelt szerepe gondolkodásunkban. Mennyire lesz majd az analízis ilyen új felfogásának jövője, ma még nem lehet megmondani, hatása a jelen pillanatban még elszigetelt.

A „terápiás" analízis bírálata

Az analitikus filozófia fejlődésének rövid áttekintése után, lehetetlen egyet nem érteni az irányzat bírálóival, akik e filozófia jelenlegi alakjának teljes szellemi sterilitását, érdektelenségét, sőt nem-filozófia jellegét hangsúlyozzák. A korai analízis, ahogy ezt például Wittgenstein „Értekezése" mutatja, önellentmondásos és helytelen, de tagadhatatlanul filozófiai, sőt számos tekintetben igen érdekes és figyelemre méltó filozófiai doktrína volt. Az oxfordi iskola átlagképviselőinek írásaiban viszont egy olyan skolasztikus jellegű filologizálással állunk szemben, amelyik az esetek többségében még csak nyelvészeti szempontból sem érdekes. S ugyanekkor ennek a skolasztikának legfőbb jegye az, hogy – legalábbis látszólag – semmiféle teológia, semmiféle dogmatika védelmét nem szolgálja. Ez a skolasztika öncélúvá válása.

Kissé későbbre halasztjuk annak vizsgálatát, milyen szélesebb, társadalmi értelemben vett cél és értelem húzódik meg e céltalanság és értelemnélküliség mögött, itt néhány kritikai észrevétellel kívánjuk még kiegészíteni e terápiás analízis jellemzését. Mindenekelőtt talán helyes lesz arra rámutatni, hogy az analitikus irányzat feltétlenül negatív irányú fejlődése sok szempontból magának a doktrínának belső dinamikájából, saját ellentmondásaiból következett. Az analitikus filozófia forradalmi változást hirdetett meg a filozófiában, tárgyában és módszerében, ami szerint a filozófiának nem a valóság, hanem a nyelv elemzésével kell foglalkoznia. Természetes és elengedhetetlen volt az a követelmény, hogy e felfogás jogosultságát igazolják. S itt vetődtek fel – mint ezt már korábban láttuk – a nehézségek. Mert igazolni és megalapozni e változás szükségszerűségét csak a nyelv

lényegének, nyelv és valóság viszonyának vizsgálata alapján lehetett, már pedig éppen ez volt az a feladat, amelyet az új filozófia szerint elvileg nem lehetett végrehajtani, s nem is lett volna szabad megkísérelni. Így kezdettől fogva ellentmondás jött létre az analitikus filozófia megalapozása és gyakorlata között. A „terápiás" analízis sok szempontból épp ennek az ellentmondásnak felszámolására irányult, Wittgenstein „Vizsgálódásainak" egyik legfőbb célja az volt, hogy az ideális nyelv eszméjének elvetésével felszámolja az „Értekezés" belső ellentmondásait. A „Vizsgálódások" szerint nincs semmi olyan, mint a nyelv általában, csak egyes „nyelv-játékok" léteznek, amelyek közt pusztán egyedi hasonlóságok találhatók (család típusú kapcsolatok). Így a nyelv „lényegének" az analitikus filozófia egész gyakorlatából, de főként e késői analízisnek a kifejezések és kijelentések egymásra vissza nem vezethető különbözőségeit hangsúlyozó módszeréből következő tagadása látszólag teljes elméleti igazolást és alátámasztást is nyert. De csak látszólag. Mert a fentebbi ellentmondást – s ez az, amit itt különösen hangsúlyozni kívánunk –, Wittgensteinnek a „Vizsgálódásokban" sem sikerült felszámolnia. Hisz mi más ez a munka (legalábbis ismertetett s ide vonatkozó részeiben), mint egy általános filozófiai nyelvelmélet éppen arról, hogy semmiféle általános filozófiai nyelvelmélet nem létezhet. Wittgenstein egész elméletében a nyelv-játékok különbözőségének, a köztük levő közös elemek hiányának hangsúlyozása játssza a főszerepet. De hogy ezt megtehesse, meg kell mondani (minthogy lényegileg ki is mondja), mit ért *nyelv-játékon általában,* s ezzel már feltételezte azt, hogy van köztük valami közös, tehát éppen azt, amit tagadni szándékozott. Bármilyen határozottan tagadja is Wittgenstein azt, hogy létezik valami közös a különböző „nyelvek" között, ennek bizonyítása során, mind a nyelvjáték, mind a tradicionális filozófiai hibák (pl. paradigmakérdések) elméletében kénytelen *általában* nyelvről beszélni, egy általános nyelvelméletet fejtene ki, már nemcsak az általa kifejtett filozófiai álláspont gyakorlatával, hanem saját nyelv-elméletének konkrét tartalmával is kiáltó ellentétben. Ily módon az „Értekezés" ellentmondásai a „Vizsgálódásokban" megmaradnak, sőt még élesebbé bár kevésbé nyíltan kimondottá, s talán első pillantásra kevésbé észrevehetővé válnak. A filozófiai mód-

szer elméleti megindokolása s maga a módszer között továbbra is fennáll a teljes logikai szakadék. Így az oxfordiak számára valóban nem marad más kiút, mint elvetni minden általános igazolási kísérletet, s megmaradni magánál a módszernél, a gyakorlatnál. De mivel állandóan a forradalmi újítás igényét hangoztatják, amit azért mégiscsak valamivel alá kellene támasztani, állandóan újabb és újabb torz kísérletek születnek, immár a filozófiai igazolás hiányának filozófiai igazolására. Így alakul ki például az az elmélet, amely szerint a filozófiai módszer igazolása lehetetlen, mert a „filozófia" számos különböző jellegű tevékenységet jelent, ez is „család"-fogalom s legfeljebb egyes példákon lehet megmutatni, mi a filozófia. Ez az állítás történetileg nyilvánvalóan téves, mert a múlt filozófiai rendszereiben – számos lényeges különbség ellenére – tárgyuk szempontjából vannak bizonyos közös, azonos vonások. Továbbá nevetséges a filozófia „meghatározását" konkrét példákra való hivatkozástól várni, hiszen a kérdés az, hogy a filozófiai gyakorlat milyen példáit, milyen konkrét eseteit tekinthetjük *helyes* filozófiának s éppen ez az, amit magyarázni és igazolni kellene. Mindezeknek a kísérleteknek az az egyedüli célja, hogy leplezzék az analitikus irányzatnak, mint filozófiai *elméletnek* teljes felbomlását.[56]

S ezt a tényt megint kellő mértékben hangsúlyoznunk kell. Az analitikus filozófia, kialakulásának kezdetén elméleti visszahatásként lépett fel az objektív idealizmus spekulatív vonásaival szemben. E felfogásban meglevő empirikus vonások a későbbiek során azonban éles elméletellenességgé váltak, amely végül magának e filozófiának elmélet-volta ellen fordult, s végső soron

[56] Az itt vizsgált ellentmondás korántsem az egyetlen belső következetlensége az irányzatnak. Elégséges itt talán még egy problémára utalnunk: A „terápiás" analízis álláspontja szerint a köznyelv teljesen helyes, s minden filozófiai zavar a köznyelvtől való eltérésből következik. De ugyanakkor – mivel a filozófusok mégsem bolondok – fel kell tételezni, hogy ezeknek az eltéréseknek van valami oka, mégpedig az, hogy a köznyelv félrevezető. Ha viszont a filozófiai kételyeket a köznyelv egyes megtévesztő vonásai okozzák, hogyan oldhatjuk meg ezeket a köznyelvi használat leírásának segítségével? Hogyan lehet megkülönböztetni a „nemkritikus" használatot, amelyik zavarok forrásává válhat, a „kritikus", a helyes használattól? Hol a megfelelő kritérium? Erre a kérdésre sem találunk feleletet.

felszámolta azt. A mai terápiás analízis egyszerűen betegségként kezel minden általánosítást, minden átfogó elméleti törekvést, legalábbis a filozófián belül. A „minden kijelentésnek megvan a saját logikája" elvéből a filozófiai általánosítás elvi lehetőségének tagadása következik.

Ugyanakkor ez az elméletellenesség szorosan összefügg a terápiás analízis egy másik jellegzetes vonásával – a *gondolkodói konzervativizmussal.* Moore „Principia Ethica"-jának már idézett mottója – „Minden dolog az, ami, és nem valami más" – voltaképp az egész „terápiás" analízis jelmondatát alkotja. A filozófiai problémák megoldása nem kíván különösen mély és újszerű gondolatokat, hanem egyszerűen annak *meglátását,* figyelembe vételét, amit eddig is jól tudtunk: „mivel minden közvetlenül szemünk előtt van, nincs mit megmagyarázni".[56/a] – írja Wittgenstein a „Vizsgálódások"-ban. A köznyelv helyessége azt jelenti, hogy egész köznapi gondolkodásunk úgy, ahogy van, problémamentes és hibátlan, helyesebben csak egyes speciális tudományos részletprobléma van, de nincs semmiféle általános világnézeti probléma.[57] A kijelentések és a kategóriák közti logikai és funkcionális különbségek teljesen egyoldalú hangsúlyozása azt eredményezi, hogy mindegyikről kiderül, hogy meghatározhatatlan, mivel a többitől különböző, s nem fejezhető ki mások segítségével. Minden fogalom különbözik a többitől, hisz másként nem alkotna egy önálló kifejezést, s hogy mi az adott fogalom, azt eddig is kitűnően tudtuk, hiszen mindeddig sikeresen hasz-

[56/a] *Wittgenstein:* Philosophical Investigations. Id. kiad. 50. old.

[57] Érdemes lenne külön megvizsgálni, hogyan foglalnak állást az analitikus filozófusok a szaktudományokkal kapcsolatban. Az analitikus filozófia udvariassági gesztusok formájában állandóan hangoztatja, hogy a tudomány jogát semmiképpen sem kívánná csökkenteni. A tudományoknak jogukban áll – hangoztatják – átalakítani a köznapi gondolkodás fogalmait, túllépni azokon, radikálisan új elméleteket hozni létre, mert mindez csak egyes „speciális" kérdésekre vonatkozik. A filozófiának mindez tilos. Hogy miért, hogy miben van az alapvető különbség a filozófia és a tudomány között, hogy miért tekinthető pusztán „speciális" jelenségnek tér- és időfelfogásunknak a relativitáselméletben bekövetkezett forradalmi változása, s hogy lehet e változás jogosultságát összeegyeztetni azzal, hogy köznapi tér- és időfelfogásunk ugyanakkor *minden vonatkozásban* tökéletesen helyes, mindez homályban marad. S így ebben a kérdésben sem jelentkezhetnek filozófiai problémák.

náltuk. Így lényegileg likvidálódik az a feladat, amely az emberi gondolkodás fejlődésének egyik legfőbb rugóját alkotta: a fogalmaink közti összefüggés tisztázásán keresztül írni le a dolgok, jelenségek összefüggését a valóságban, s így – egyre pontosabbá, helyesebbé téve fogalmainkat – mind jobban közeledni a felszíntől, a jelenségtől a *lényeg* megragadása felé, a valóság mind mélyebb megismeréséhez. Az analitikus filozófia a gondolkodói status quo filozófiája. Az analitikus esztéta például a művészet erkölcsi funkcióit vizsgálva arra a mélyreható következtetésre jut, hogy a művészetről egyaránt értelmetlen azt mondani, hogy erkölcsös s azt is, hogy erkölcstelen, mivel erkölcs és művészet két dolog. A művészet az művészet.[58] Általában a tautológiák alkotják a terápiás analízis legfőbb bölcsességét. S hogy ez a gondolkodói konzervativizmus mennyire reális világnézeti konzervativizmus is, rögtön világossá válik, mihelyt olyan kérdések tárgyalását vesszük figyelembe, mint például a vallás problémája. St. Toulmin például vallás és tudomány viszonyát vizsgálva megint arra a következtetésre jut, hogy a vallás és a tudomány logikájuk és feladatuk szempontjából két teljesen különböző dolog, s így a tudomány kritériumait nem alkalmazhatjuk a vallásra. „Feltételezve, hogy figyelembe vesszük azt, hogy a vallásnak más funkciói vannak, mintsem a tudománnyal vagy az erkölccsel való vetélkedés, saját területükön, meg fogjuk érteni, hogy ezen az alapon minden vallásos argumentumot elvetve, súlyos logikai hibát követünk el."[59] A vallás az vallás és a tudomány az tudomány, tehát nincs és nem is lehet semmiféle viszony, semmiféle ellentmondás a két terület között.

Az eddig elmondottakat még egy megjegyzéssel kell kiegészítenünk. A „terápiás" analízis filozófiája azt hirdeti magáról, hogy pusztán semleges, „tiszta" módszer a filozófiai problémák megoldására, s nem képvisel semmiféle filozófiai elméletet. Ezzel az igénnyel már a neopozitivizmus tárgyalása közben találkoztunk. Már ekkor utaltunk arra, hogy a filozófiában nincsenek semleges „technikák", minden filozófiai módszer feltételez vala-

[58] Lásd az „Aesthetics and Language" (New York 1954.) c. tanulmánykötet bevezetését.

[59] *Toulmin:* An Examination of the Place of Reason in Ethics. Id. kiad. 212. old.

miféle elméleti előfeltevést. Az analitikus filozófia valóban messzire előrehaladt a filozófiai elmélet felszámolásában, s ezzel magának a filozófiának önfelszámolásában is. De amennyiben az analízis még filozófia (s például Wittgenstein „Vizsgálódásaiban" feltétlenül az), annyiban ezek az általános elméleti előfeltevések, bár kimondatlanul, de feltétlen fennmaradtak. Ami ezeknek az előfeltevéseknek jellegét illeti, ezek a leglényegesebb kérdésekben azonosak a korai, reduktív analízis nyíltan és egyértelműen kimondott *idealista* tételeivel, s így a késői, terápiás analízis filozófiai módszere éppoly idealista jellegű, mint ezt a korai analitikus módszerrel kapcsolatban már kimutattuk. Wittgenstein „lingvisztikai behaviorizmusa" ugyanis – bár másféle érveléssel – de éppúgy nyelv és valóság elválaszthatatlanságának és megkülönböztetésének hirdetéséhez jut el, mint az „Értekezés" „lingvisztikai szolipszizmusa". A késői Wittgenstein ugyan azt hangsúlyozza, hogy a nyelv része a valóságnak, beleágyazódott az emberek reális élettevékenységébe, de ebből ismét – mint már láttuk – azt a következtetést vonja le, hogy a nyelvet lehetetlen szembeállítani a valósággal, s így sohasem tudhatjuk, milyen a valóság objektíve, a mi nyelv gondolkodásunktól függetlenül. Így az a tétel, hogy minden az, ami, pusztán azt jelenti, hogy mi nem is gondolhatjuk el másképpen a valóságot, mint ahogy elgondoljuk. Az alapvető kategóriákra vonatkozó terminusok („szép", „jó", „tény", „tárgy", „viszony", „szám" stb.) kiiktathatatlanok a nyelvhasználatból, de nem azért, mintha az ezekben kifejezett fogalmak a valóság alapvető, tevékenységünk számára is nélkülözhetetlen aspektusait tükröznék vissza, hanem azért, mivel ezek a nyelvhasználat egyes állandó és változatlan funkcióinak kifejezői. Az analitikus filozófusok számára, mint ezt egyik polgári bírálójuk, E. Gellner hangsúlyozza, az általános kategóriák pusztán árnyékok, amelyeket a nyelv használata vet a világra.[60] Így a leíró metafizikának, mint az analitikus filozófia legújabb fejlődési jelenségének nyíltan kifejezett kantianizmusa pusztán olyan vonásokat tesz szemmel láthatóvá, amelyeket rejtett formában az elmélet már eddig is tartalmazott.

[60] Vö. *E. Gellner:* Words and Things. A Critical Account of Linguistic Philosophy and a Study in Ideology. London 1959. 22. old.

Mint az eddigi kritikai megjegyzésekből is kitűnik, a jelenlegi analitikus filozófia egyike azon nyugati eszmeáramlatoknak, amelyekben a legélesebben kifejeződik a mai polgári gondolkodás válsága.

Igaz, hiba lenne az elmondottakat úgy értelmezni, mintha az irányzat minden képviselőjének minden írása teljesen érdektelen és értelmetlen volna. Már korábban utaltunk arra, hogy a filozófiai analízisben rejlő belső kétértelműségek lehetővé teszik azt is, hogy nyelvi kérdések kapcsán s ezek ürügyén reális és lényeges filozófiai problémákat tárgyaljanak, s ez a belső filozófiai tartalom feltétlenül jelen van a késői Wittgenstein, vagy például Ryle írásaiban. Ebben a vonatkozásban még két dologra kell rámutatnunk. Egyrészt Moore óta az analitikus iskolában igen élénkek voltak a filozófiai kritika hagyományai, s a nyelvi-logikai elemzés e területen éles fegyvernek mutatkozott. Moore hagyományai tartósnak bizonyultak, s egyes analitikus filozófusok szinte kizárólag a filozófiai bírálat területére specializálták magukat. Köztük elsősorban *Max Black*et kell megemlítenünk. Black egész sor kritikai tanulmányban tette vizsgálat tárgyává a mai polgári nyelvfilozófia szinte összes jelentős elméletét, s bár írásai ritkán mennek túl a vizsgált álláspont belső logikai ellentmondásainak kimutatásán, szerzőjük tagadhatatlan éleselméjűsége s kiváló kritikai érzéke következtében figyelemre méltóak, s részeredményeikben hasznosak lehetnek a materialista filozófus számára is. Ugyancsak itt kell szólni *R. Chisholm*ról is, akinek az észlelés problémájáról írt könyve[61] az idealista empirizmus ismeretelméletének igen figyelemre méltó immanens bírálata. A test és lélek dualizmusát feltételező, descartesi típusú idealista irányzatoknak, illetve a Berkeley-i filozófiához hasonló fenomenalista áramlatoknak bírálatából egyes esetekben (az analitikus filozófiával már csak laza kapcsolatban levő szerzőknél) a materializmus felé mutató kísérletek is születtek az ismeretelmélet egyes problémáinak pozitív megválaszolására.[62] Továbbá az analitikus filozófusok

[61] Lásd *R. Chisholm:* „Perceiving: A Philosophical Study." New York 1957.

[62] Lásd különösen *D. M. Armstrong* könyvét: „Az észlelet és a fizikai világ" (Perception and the Physical World. London 1961.).

közül egyesek – akár az informális logika problémájának felvetésével s részbeni kidolgozásával, akár a nyelv alapvető funkcióinak és szintjeinek megkülönböztetésével és vizsgálatával, vagy a fogalmak nem-éles voltának tanulmányozásával – hozzájárultak a nyelvhasználattal kapcsolatos logikai és filozófiai kérdések pozitív tisztázásához is. De ezeknek a részeredményeknek elismerése nem módosítja lényegesen mindazt, amit az áramlatnak mint egésznek belső tartalmatlanságáról és szellemi sterilitásáról korábban már elmondottunk.

A „terápiás" analízis mint társadalmi jelenség

Ha a mai analitikus filozófia szociális funkcióinak kérdését vetjük fel (azon túlmenően, amit a modern idealista nyelvfilozófiák kapcsán e fejezet bevezetésében már kifejtettünk), mindenekelőtt újra a logikai pozitivizmussal való szoros szellemi rokonság kerül előtérbe. Mindkét áramlat legfőbb ideológiai tartalmát a világnézet, az ideológia tudományos jogosultságának tagadása alkotja. E felfogásnak különben is nyilvánvaló társadalmi funkcióiról már az előző fejezetben beszéltünk. Bizonyos értelemben az analitikusok e tekintetben radikálisabbak, mint a logikai pozitivisták. Az utóbbiak szerint ugyanis a „metafizika" legalábbis jogosult, mint az ember emocionális-pszichikai életének egy legitim megnyilvánulása, s bár tudományos értéke nincs, mint sajátos „filozófiai költészet" még rendelkezhet bizonyos jelentőséggel. Az analitikusok számára viszont a világnézeti igényekkel fellépő filozófia már „betegséggé" válik, amelyik ha nem is orvosi, de legalábbis filozófiai gyógykezelést igényel. A tudományos világnézet tagadása egyben kiegészül náluk a polgári átlaggondolkodás, s ezen keresztül a „józan észként" emlegetett szokványos polgári világkép egyértelmű védelmével és helyeslésével. Minden dolog az, ami, aminek gondolni szoktuk, a világ problémátlan, legfeljebb a nyelv lehet meghatározott aspektusaiban félreérthető, problémákat okozó. Ez a gondolkodói konzervativizmus nem jelenti ugyan a burzsoá társadalom közvetlen apológiáját (hiszen az analitikusok jórészt tartózkodnak a társadalmi kérdések bárminemű érintésétől is), de a problémamentességnek

az ideológiája egyértelműen egy közvetett apológiát jelent, ami világossá válik például a vallással kapcsolatos kérdések tárgyalásánál.

Ugyanakkor éppen a logikai pozitivizmus és a filozófiai analízis belső, mélyebb rokonságának feltárása teszi lehetővé a köztük levő különbségek jobb megértését is. A különbség elsősorban nem az alapvető ideológiai tartalomban található, hanem abban, hogy *milyen rétegek* számára készült ez az ideológia. A neopozitivizmus a tudományos, főként a természettudományos értelmiség felé fordult, épp ezért csak akkor lehetett hatásos, ha sikerült szorosan összekapcsolnia a maga általános ideológiai álláspontját a szaktudományok által felvetett reális problémákkal. Érinthették ezek akár az új tudományos felfedezések filozófiai általánosítását, akár a logikai vagy módszertani problémák kidolgozását is. Mindez egyben egy olyan filozófiai tartalmat és problematikát is nyújtott, amelynek fontosságát és érdekességét semmiképpen sem tagadhatjuk, akkor sem, ha a kérdésekre adott válaszokkal, a problémák megoldásának módjával nem is érthetünk egyet. Az analitikus filozófia teljesen más rétegek felé fordult. A tudomány problémái, mint láttuk, a legkevésbé sem érdeklik. Elsősorban a humán értelmiség, s a polgári középrétegek más, hasonló jellegű csoportjaira igyekszik hatást gyakorolni, s egyes nyugati országokban gyakorol is. (Természetesen minden ideológia a maga közvetlen társadalmi bázisán túlmenően hat a társadalom más osztályaira és rétegeire is, s ez ma, amikor a sajtó, a rádió és a tömegtájékoztatás általában, a filozófiai ideológiák széleskörű propagálását és terjesztésének feladatát is ellátja, igen számbaveendő. Ez a hatás mégis lényegében másodlagos.) Ez a tény tükröződik abban is, hogy az egyedüli tudományos részterületek, amelyek iránt az analitikus filozófusok érdeklődést mutattak, az etika és az esztétika területei voltak. Ennek a társadalmi rétegnek a tevékenysége azonban lényegét tekintve *világnézeti, ideológiai-politikai* jellegű. S ezen a talajon a világnézet tagadása nem is eredményezhet mást, mint ezt a teljes belső kiüresedést és céltalanná válást, amely ma az analitikus filozófia legfőbb jellemzője.

E vonatkozásban különösen sokat árulnak el ennek az áramlatnak „földrajzi határai". Az analitikus filozófia igen komoly

szerepet (sőt, az egyetemi oktatásban egyértelmű vezérszerepet) tölt be Angliában, meghatározott befolyással rendelkezik az Egyesült Államokban s egyes skandináv országokban is. Ezen kívül viszont másutt szinte semmiféle hatása sincs. Mindezek olyan országok, amelyekben a kapitalizmus aránylag simán és megrázkódtatás nélkül fejlődött, a háború közvetlen hatása enyhébb volt, s ahol a politikai és a társadalmi konfliktusok sem éleződtek ki annyira, mint a polgári világ más országaiban.

A filozófiai hatásnak ez az országhatároknál való teljes megszakadása ritka jelenség. Bár az analitikus iskola ott terjedt el, ahol a neopozitivizmus legfőbb centrumai találhatók, de az utóbbinak számos követője, sőt folyóirata van Olaszországban, Nyugat-Németországban, Japánban, Ausztriában stb. S ez érthető is. Egy természettudós mindig helyezkedhet arra az álláspontra – bár ma mind nehezebben –, hogy kutatásainak társadalmi felhasználása és világnézeti jelentősége nem érdekli, s megmaradhat természettudósnak. De egy olasz, esetleg francia tanár vagy jogász nem mondhatja azt, hogy a politikai-világnézeti kérdések teljesen idegenek tevékenységétől. Ezekben az országokban a történelmi és a társadalmi események, a szociális konfliktusoknak az egész társadalmat illető, letagadhatatlan tényei lehetetlenné tették és teszik az állást nem foglalás ideológiájának legalábbis azt a típusát, amelyet az analitikus filozófia képvisel.

Különben az angol analitikusoknál, főleg az oxfordi iskola képviselőinél ez az egész irányzat – mint erre a már idézett E. Gellner is rámutat –, egy sajátos „gentleman-filozófia" jellegét ölti. Olyan filozófia ez, amelyik nem követel semmiféle speciális tudományos felkészültséget vagy ismeretet, a filozófia történetének és hagyományos problematikájának ismeretét sem. A köznyelvet végsősoron mindenki ismeri, hisz használja. E filozófia nyelve, kifejtése, módszerei egyáltalán nem technikai jellegűek. Ugyanakkor ez a filozófia mégis ezoterikus, csak a kiválasztottak számára készült, főként azért, mert „problémái" oly hihetetlenül távol állnak a reális életproblémáktól, s mert a szubtilis nyelvi részletelemzések jelentőségének és értelmének megértése kifejezetten hosszas gyakorlatot kíván. Ezzel a filozófiával mindenki foglalkozhat, ha meglehetősen sok szabadideje van. S ráadásul még veszedelmes új eszmékkel sem fenyeget,

hisz semmit sem ítél el annyira, mint az „eszméket" általában. Mégcsak a világról alkotott elképzeléseinket sem kívánja megváltoztatni, mindent meghagy a régiben, sőt igazolja, hogy úgy is kell hagyni őket. A gondolkodási konzervativizmusnak, a filozófiai-tudományos felkészültség mellőzésének és az ezoterikusságnak ez a keveréke az analitikus filozófiát valóban az angol „gentleman" testére szabott ideológiává változtatja.

Végül még egy megjegyzés. Az analitikus filozófia a maga legjellegzetesebb átlagtermékeiben egyszerűen elveszíti a sajátos *filozófiai* jelleget, s kifejezések nyelvi elemzésévé változik. A filozófiai jelleg elvesztése ugyanakkor összefonódik a filozófia *öncélúságának* programszerű hangoztatásával. Az analitikus filozófia a „la philosophie pour la philosophie" áramlata. Hisz az egész analitikus terápia a filozófia által okozott zavarok felszámolását célozza, s egy olyan orvostudományhoz hasonlítható, amely az orvosok által elkövetett műhibák meggyógyítását tűzné ki egyedüli célul maga elé. És ez a vonás – bár itt szélsőségesen kiélezett formában jelentkezik – tendenciájában megint az egész mai polgári kultúrára jellemző jelenséget takar. A polgári társadalom fejlődésének mai, hanyatló stádiumában hihetetlenül kiélezi a társadalmi élet különböző szférái közti ellentéteket, mesterségesen elszakítja egymástól és a társadalom egészétől a szellemi tevékenység különböző területeit, s így egyszerre teszi őket öncélúvá és minden belső tartalomtól megfosztottá, üressé. A „l'art pour l'art" irányzat ennek a jelenségnek csak egyik speciális megnyilvánulása volt, s az analitikus filozófia ugyanehhez az általános tendenciához tartozik. Ha Marx azért bírálta a klaszszikus polgári gondolkodókat, mert azok pusztán magyarázták a világot, de megváltoztatására nem törekedtek, akkor az analitikus filozófusok lemondanak az előbbi feladatról is. A polgári gondolkodás ezen áramlatában a filozófia vagy a filozófusok egy zárt kasztjának üres szertartásává, vagy pedig úriemberek sajátos hobbyjává válik.

BERTRAND RUSSELL

I. BEVEZETÉS

Bertrand Russell[1] nevével már többször találkoztunk a korábbi tárgyalás során. Russell filozófiai fejlődésének egy-egy periódusával, illetve egyes nézeteivel és elméleteivel valóban jelentősen hozzájárult mind a szűkebb értelemben vett neopozitivizmus (a logikai pozitivizmus), mind az analitikus filozófia irányzatának kialakulásához (az utóbbi iskolának Moore mellett ő volt a másik voltaképpeni megalapítója). Filozófiája azonban nem sorolható egyik áramlathoz sem, amit az is bizonyít, hogy

[1] *Bertrand A. W. Russell* (1872–) angol főnemesi családból származik. Egyetemi évei alatt Cambridge-ben matematikával, később filozófiával foglalkozik. 1895-ben Németországba látogat, itt ismerkedik meg a munkásmozgalommal és a marxizmussal, amelynek elméletét és politikai gyakorlatát már első, a német szociáldemokráciáról írt könyvében (1896) bírálja. Angliában a Liberális Párthoz csatlakozik (1907 és 1910-ben fellép – sikertelenül – képviselőjelöltként is), majd szoros kapcsolatba kerül az ún. Fabiánus Társasággal, s később belép a Munkáspártba. A XX. sz. első évtizedében matematikai logikai kutatásokkal foglalkozik. N. A. Whiteheaddel közös, hatalmas háromkötetes munkája a *„Principia Mathematica"*, a matematikai logika fejlődésének egyik fontos mérföldköve. Az első világháború alatt aktív pacifista propagandát folytat, ezért 1918-ban hat hónapi börtönre ítélik. A világháború után Angliában (Cambridge és Oxford), illetve az Egyesült Államokban tanít, ellátogat a Szovjetunióba és Kínába. Az utóbbi két utazásáról könyvet is ír. Angliában (Beacon Hillben) kísérleti iskolát szervez, saját pedagógiai elképzelései megvalósítására. A második világháború éveit az Egyesült Államokban tölti, ahol vallásellenes nézetei miatt élesen támadják, sőt bírósági döntéssel eltiltják a New York-i egyetemen való oktatástól. A háború után visszatér Angliába. 1950-ben irodalmi Nobel-díjat kap. Szemben a 40-es évek végén, az 50-es évek elején kifejtett, lényegében az imperialista országok felfegyverkezési politikáját támogató álláspontjával, jelenleg az angol polgári békemozgalom egyik vezetője. Ez utóbbi politikai tevékenységéért nemrég néhány napos börtönbüntetésre ítélték.

Russell több száz könyvet és tanulmányt írt. A legjelentősebbek közül a következőket említhetjük meg: „A német szociáldemokrácia" (German

számos fontos kérdésben jelenleg is éles polémiát folytat ezekkel a nézetekkel. Russell bölcselete – bár meglehetősen lazán – a pozitivisztikus színezetű filozófiai iskolákhoz kapcsolódik (ez magyarázza a fentebbi áramlatokkal való rokonságot), mind fenomenalisztikus, szubjektív idealista kiindulópontja, mind agnosztikus-szkeptikus végkövetkeztetései révén. (Kisebb-nagyobb hangsúlybeli eltolódással ezek a vonások jellemzik – legalábbis az első világháború éveitől kezdve – filozófiáját.) De a pozitivizmus legszélesebb értelemben felfogott áramlatán belül Russellel feltétlenül külön kell foglalkoznunk még akkor is, ha egyes elképzeléseiről már korábban beszéltünk is. Ez elkerülhetetlen volt ahhoz, hogy a mai pozitivizmus más típusait tárgyalhassuk.

Ez a különleges, kiemelt szerep talán inkább Russell személyét, mint valamiféle rendszerként felfogott filozófiáját érinti. Ez az állítás elsősorban azért jogos, mert egyszerűen nemigen beszélhetünk *a* russelli filozófiáról általában. A filozófus Russellt ugyanis éppen nézeteinek állandó, néha igen radikális változása, szakadatlan módosítása jellemzi. Bár felfogása az utolsó tizenöt évben (lényegileg az *Emberi megismerés kiterjedése és határai* c.

Social Democracy, 1896); „A matematika alapelvei" (The Principles of Mathematics, 1903); „A jelölésről" (On Denoting. Mind 1905); „Principia Mathematica" (Whitehaeddel közösen. 1. köt. 1910; 2. köt. 1912; 3. köt. 1913); „A filozófia alapproblémái" (The Problems of Philosophy, 1912 – magyar fordítás 1919-ből); „A külvilágról való ismeretünk" (Our Knowledge of External World, 1914); „A szabadság útjai" (Roads to Freedom, 1918); „A logikai atomizmus filozófiája" (Philosophy of Logical Atomism, Monist, 1918–1919); „Bevezetés a matematikai filozófiába" (An Introduction to Mathematical Philosophy, 1919 – a börtönben íródott); „A bolsevizmus gyakorlata és elmélete" (The Practice and Theory of Bolshevism, 1920); „Az elme elemzése" (The Analysis of Mind, 1921); „Miért nem vagyok keresztény?" (Why I am not a Christian, 1927); „A házasság és erkölcs" (Marriage and Morals, 1928 – magyar fordítás 1934-től); „Nevelés és társadalmi rend" (Education and Social Order, 1922); „Determinizmus és fizika" (Determinism and Physics, 1936); „A hatalom: új társadalmi elemzés" (Power: A New Social Analysis, 1938); „A jelentés és igazság vizsgálata" (An Inquiry into Meaning and Truth, 1940); „A nyugati filozófia története" (A History of Western Philosophy, 1945); „Az emberi tudás: kiterjedése és határai" (Human Knowledge: Its Scope and Limits, 1948); „A tudomány hatása a társadalomra" (The Impact of Science on Society, 1951); „Józan ész és nukleáris hadviselés" (Common Sense and Nuclear Warfare, 1958); „Filozófiai fejlődésem" (My Philosophical Development, 1959).

könyvének megírása óta [1948] nem változott radikálisan, bizonyos módosítások a ma már kilencven éves gondolkodó legújabb írásaiban is találhatók. „Russell – filozófia nélküli filozófus. Vagy ugyanezt másképp úgy fejezhetnénk ki, hogy ő az összes filozófia filozófusa. Nincs ugyanis szinte egyetlen olyan jelentős filozófiai álláspont sem, amely ne tükröződne valamelyik korszakából származó írásaiban" – írja róla életrajzírója, Alan Wood.[2] S ha ez túlzás is, mivel Russell filozófiai fejlődése mindig az idealizmus különböző típusainak határai közt mozgott, bizonyos vonatkozásban mégis jellemzi Russell filozófiai alkatát. Ezt az állandó változást még inkább aláhúzza az is, hogy Russellt egy-egy periódusán belül sem jellemzi egy meghatározott filozófiai pozíció következetes és egyértelmű végigvitele. Filozófiai írásaira mindig egy sajátos „eklekticizmus", az elméleti következetlenség egy bizonyos dózisa nyomja rá bélyegét, bár el kell ismerni, hogy az ebben kifejezésre jutó gondolkodói magatartás sokszor rokonszenvet és megbecsülést ébreszt. Arról a készségről tanúskodik, hogy elismerje – néha a legváratlanabb és legnyersebb módon – olyan problémák létezését, amelyre az ő elmélete nem adott kielégítő magyarázatot. Megoldásukra gyakran még általános koncepciójával ellentétes felfogásokat is segítségül hív, akár rendszere belső koherenciájának feláldozása árán is. Így a logikai atomizmus periódusában – hogy egy olyan példára hivatkozzunk, amelyet már a korábbiakban említettünk – hosszasan bizonygatja és bizonyítja, hogy a *Principia Mathematica* által leírt logika minden nyelv logikai vázát alkotja, hogy aztán teljesen váratlanul néhány olyan kijelentéstípus felsorolásával fejezze be eszmefuttatását, amelyet nem tud, s amelyről kijelenti, hogy valószínűleg egyáltalán nem is lehet e logika alapján értelmezni. Feltehetőleg filozófiai egyéniségének éppen ezek a vonásai okozzák, hogy jelenleg igen népszerűtlen az angol-amerikai filozófus-specialisták körében. Azoknak az irányzatoknak a képviselői, amelyek Russell egyes nézeteiből nőttek ki, teljesen értetlenül szemlélik későbbi eltávolodását a nagyrészt általa kezdeményezett mozgalmaktól.

[2] *A. Wood:* Russell's Philosophy. Lásd *B. Russell:* My Philosophical Development című kötetének függelékében. New York 1959. 260. old.

De a szak-filozófusok közti népszerűtlenség egyáltalán nem zavarja Russell népszerűségét a nem filozófus polgári olvasók széles táborában. Művei szinte valamennyi nyugati országban megjelentek, s állandóan újabb és újabb kiadások látnak ma is napvilágot. E népszerűség okait vizsgálva már az előbbiekből nyilvánvaló, hogy ez nem egy sajátos filozófiai rendszer és egységes elmélet hatására vezethető vissza. Russell befolyása részben az általa kidolgozott (s később gyakran meg is tagadott) rész-elméleteknek és speciális koncepcióknak köszönhető, másrészt – és ami a tömegbefolyást illeti, elsődlegesen – egy meghatározott filozófiai *egyéniségnek* és személyiségnek, egy bizonyos filozófiai-gondolkodói *magatartásnak,* amely gondolatainak minden változása mellett lényegileg állandó maradt. Bevezetésként éppen ezért helyes lesz talán néhány szót szólni Russellről, a filozófusegyéniségről.

Gondolkodói egyéniségének egyik fontos jellemvonását röviden a *megkésett felvilágosító* elnevezéssel jelölhetnénk. Valóban, Russell sok vonatkozásban – tudatosan vagy nem tudatosan – a polgári felvilágosodás tradícióit folytatja. Ez a folytonosság mindenekelőtt a széles értelemben vett *racionalista* hagyományok tudatos vállalásában nyilvánul meg. Russell tagadhatatlan ellenzője minden obskurantizmusnak és misztikának, s nem egy művében élesen bírálja mind a vallásos világnézetet, mind a filozófiai irracionalizmus bizonyos típusait. Szubjektíven mindig olyan filozófiára törekszik, amelyik széles tudományos ismeretanyagra támaszkodik, s ugyanakkor maga is eleget tesz a tudományos követelményeknek. Filozófiája racionális kritériumok alapján ítélhető meg. Ha a tudományos filozófia igénye felfogását rokonítja is például a logikai pozitivizmus képviselőivel, úgy feltétlenül elhatárolja tőlük egy másik fontos felvilágosító tradíció, az *enciklopédikus,* az átfogó és egyetemes filozófiai tevékenység követelményeinek vállalása. Munkássága valóban igen sokrétű. Szűkebb értelemben vett filozófia, logika, etika, filozófiatörténet, szociológia, politika, közgazdaságtan, történelem, fizika, pszichológia, pedagógia, sőt szépirodalom (az utolsó években két elbeszéléskötetet publikált) – mindezen tárgykörök megtalálhatók műveinek sorában. S Russellnál mindez nemcsak elméleti síkon jelentkezik. A filozófiai elmélet nála átmegy egy, a felvilágosodás értelmében vett *filozófiai gyakorlatba.* Mindent

megtesz annak érdekében, hogy nézeteit a legszélesebb olvasóközönséghez juttassa el – rádióelőadások és újságcikkek tömegét írja, s népszerűsítő összefoglalások egész során keresztül egyaránt propagálja saját filozófiai-politikai nézeteit, s a modern természettudomány legújabb eredményeit, amiket természetesen saját filozófiája alapján értelmezett. (A húszas években például ő írja az egyik első ismeretterjesztő jellegű könyvet a relativitáselméletről és a kvantumfizikáról.) Nemcsak az elmélet terjesztése, hanem a mindennapi élet által felvetett gyakorlati problémák elméleti megválaszolása is foglalkoztatja, legyenek ezek akár a világpolitika alapvető aktuális problémái, akár a szexuális erkölcs kérdései. Russell nem akadémikus filozófus, hanem a legszélesebb értelemben vett *nevelő* akar lenni, akit nemcsak elveinek megalapozása, hanem egyben ezeknek az elveknek társadalmi hatékonysága is érdekel. S a filozófus felvilágosítói értelemben vett társadalmi szerepének tudatos vállalása egyben kifejeződik abban is, hogy mindig egy bizonyos egységet igyekszik teremteni a gondolkodói és a praktikus-emberi magatartás között, hogy álláspontjának gyakorlati következményeit személyesen is vállalja, még akkor is, ha ez egyes esetekben meghurcoltatásához vezet is.

Ezek a felvilágosító vonások Russell hatásának egyik igen lényeges alkotóelemét és összetevőjét alkotják. De az adott szempontból nem kevésbé lényeges az sem, amiben munkássága a polgári felvilágosodás hagyományaitól *különbözik*, s ezek a különbségek az előbbi összehasonlítás szinte minden egyes pontjában kimutathatók. Kezdjük az enciklopédizmus problémájának vizsgálatával. Russelnál a felvilágosodás sajátos filozófiai enciklopédizmusából csak az egyetemesség igénye marad meg, de teljesen elvész az *egység* követelménye. Ez a tény elméletileg sajátos pluralizmusában, a filozófiai monizmus ellen folytatott harcában, módszertanilag az előbb említett s teljesen tudatos „eklekticizmusában", fejlődésbelileg pedig az egymástól eltérő elméletek meghökkentő váltakozásában jut kifejezésre. Való igaz, hogy a felvilágosodás egyes képviselői (például Diderot) sem törekedtek nézeteik szisztematikus kifejtésére, s fejlődésük útja gyakran igen hosszadalmas és kanyargós volt. De a töredékesen kifejtett elméleti és gyakorlati nézetek náluk valójában egy tudatos és aláhúzott logikai egységben jelentkeztek. Russelnál a

helyzet egészen más. Nem egyszerűen a rendszer hiányáról van szó, hanem az egység tudatos tagadásáról. Russellnál az egyetemességnek egy elvileg pluralista koncepciója jelentkezik, amelyet aláhúz például akkor, amikor hangoztatja filozófiai és politikai nézeteinek egymástól való teljes függetlenségét. Az egyedüli kapcsolatot az egység tagadása teremti meg: éppen azért, mert a valóságban nincs egység, mert a valóság nem fogható át egyetlen gondolati rendszer által sem, el kell vetni mindenféle fanatizmust, minden egyoldalú hitet egy meghatározott ideológiában, meg kell teremteni a tolerancia reális feltételeit – így kapcsolódik valójában polgári demokratikus liberalizmusa filozófiai álláspontjához. (Russell persze számos esetben el is túlozza az egyes részterületekről kifejtett nézeteinek egymástól való függetlenségét.)

A russelli enciklopédizmus egy további lényeges korlátja abban jut kifejezésre, hogy rendkívüli színvonalkülönbség, egyenetlenség jellemzi a különféle tudományterületekre vonatkozó írásait. Logikai és ismeretelméleti művei feltétlenül a legjelentősebbek minden olyan munka között, amit a polgári gondolkodás e területeken a XX. században létrehozott. Társadalomelméleti írásai azonban – bármennyire pozitívan ítéljük is meg az utóbbi évtizedben kifejtett aktív békeharcos politikai magatartását – lényegében csak a polgári liberális értelmiség szokásos illúzióit és tévhiteit ismételgetik, néha bizony elég naiv formában.

Legalább ilyen lényeges különbséget találunk a filozófia és a társadalmi gyakorlat kapcsolatának vonatkozásában, mihelyt ennek belső tartalmát is megvizsgáljuk. A klasszikus polgári felvilágosodás filozófiája, társadalmi szerepét tekintve *forradalmi* jellegű volt. Nem abban az értelemben, hogy ezek a filozófusok tudatos forradalmárok lettek volna (köztudomású, hogy nem voltak azok), hanem abban az értelemben, hogy nézeteik objektíven egy elhaló társadalom megsemmisítésének ideológiai előkészítését jelentették. Létrehozták az eljövendő forradalom ideológiáját. A russelli társadalmi elkötelezettség egyértelműen *reformisztikus* jellegű. Ez az alapvető különbség mindenekelőtt abban jut kifejezésre, hogy a felvilágosodás képviselői meghatározott és világos perspektívák és ideálok nevében vették fel a harcot a fennálló feudális-társadalmi rend intézményeivel és eszméivel szemben.

Russell ugyan kritikusan tekint a mai kapitalista társadalomra, de e kritikából hiányzik minden tudatos perspektíva (akárcsak hamis perspektíva is), s éppen ezért ez a kritika sohasem mehet túl egyes részlet-változtatások felvetésénél (amelyeknek konkrét tartalma azután meghökkentően gyakran változik.)[3] Mint egyik kritikusa írja, társadalmi és politikai filozófiája „szép intellektuális eszmefuttatásokban kifejtett habozás különböző megoldások között, amelyeket vagy nem tekint megvalósíthatónak vagy pedig nem tekint kívánatosnak".[4]

Mindezeket a nézeteket Russell *szkepticizmusa* foglalja össze és egyesíti. A filozófiáját összegező nagy műve, *Az emberi tudás*, a következő szavakkal végződik: „Minden emberi ismeret bizonytalan, pontatlan és részleges. Ez olyan nézet, amely számára nem találtunk korlátokat."[5] Számára filozófiailag minden ismeret kétséges, pusztán valószínű, s csak kétségességük *fokát* tekintve különböztethetők meg egymástól. Ezzel a felfogással tér el Russell a legélesebben a klasszikus polgári felvilágosodás hagyományaitól. Igaz, a felvilágosodás egyes képviselői is kételkedtek bizonyos filozófiai problémák megoldhatóságában (például La Mettrie tagadta a lélek természetének megismerhetőségét). De ennek az egyes esetekben jelentkező szkepticizmusnak egyértelmű volt a funkciója: egyrészt lehetővé tette a tudományos materialista világnézet érvényesülését olyan konkrét kérdések kapcsán is,

[3] Jellemző e vonatkozásban Russell állásfoglalása a háborúkkal kapcsolatban. 1914-től kezdve aktívan részt vesz a polgári pacifista mozgalmakban, s osztja ezek összes politikai naivitását. A két világháború között pl. széleskörűen propagálja azt, hogy a háborúkhoz vezető agresszív ösztönök leküzdésének, illetve békés kiélésének, s így a jövőbeli háborúk elkerülésének egyik legfőbb módja az ejtőernyős sport elterjesztése lehet (Lásd „Sceptical Essays"). Mint pacifista, örömmel üdvözli a müncheni megegyezést. A második világháború kitörésekor szinte egyik napról a másikra megváltoztatja álláspontját, s a fasizmus elleni harcot támogatja. A háború befejezésekor állást foglal a Szovjetunió ellen irányuló atomfelfegyverkezés mellett. Amikor azonban világossá válik számára, hogy egy eljövendő atomháború az egész emberiség pusztulását eredményezheti, síkraszáll az általános leszerelés mellett, s az angol polgári békemozgalom egyik vezető alakjává válik.

[4] *V. J. McGill:* Russell's Political and Economic Philosophy. Lásd „The Philosophy of B. Russell" New York 1951. 617. old.

[5] *Russell:* Human Knowledge. London 1948. 527. old.

amelyekre vonatkozóan a szaktudományok még nem szolgáltattak elég tényanyagot a materialista álláspont igazságának bizonyítására; másrészt lehetőséget teremtett arra, hogy a vallásos világnézetből és a skolasztikus filozófiából következő álkérdéseket egyszerűen félretolják, elvessék. A szkepticizmus *eszköz* volt, amelyet a téves nézetek és előítéletek megsemmisítése céljából alkalmaztak. A tudomány eredményeivel, s az emberi megismerés lehetőségeivel általában, a felvilágosítók egyáltalán nem voltak szkeptikusok. Racionalizmusuk nemcsak azt jelentette, hogy szerintük egyedül a tapasztalaton alapuló emberi ész (szemben a vallásos kinyilatkoztatással és az irracionális hittel) képes igaz és hasznos ismereteket elérni, hanem az emberi ész korlátlan erejébe vetett meggyőződést is. Tehát azt a feltételezést, hogy megismerésünknek nincsenek abszolút határai, hogy mindenről – vagy legalábbis mindarról, ami az emberi élet számára valóban fontos és gyakorlatilag jelentős – képesek vagyunk igaz és megbízható tudást szerezni. Russell azonban az emberi megismerés megbízható voltát általában és egyetemlegesen vonja kétségbe. Filozófiája nemcsak elvileg tagadja a valóság hatalmas területeinek megismerhetőségét, hanem a meglevő és megszerezhető ismereteket is kétségesnek tekinti. E felfogás fényében nincs az emberi tudásnak egyetlen olyan eleme sem, amelynek igazságát – legalábbis elvileg – ne lenne jogunk kétségbe vonni, s így megismerésünk bizonyossága pusztán elérhetetlen illúzióvá válik. Ez a felfogás, bár Russell tagadhatatlanul alkalmazza a vallásos-irracionalista nézetek ellen vívott harcában is, végeredményben kétségessé teszi az egész tudományt, s ily módon az irracionalizmus elleni polémiáját is gyengíti.

A felvilágosodás racionalizmusának egy felvilágosult szkepszissé való átváltozása mögött a filozófia általános elméleti-ideológiai jellegének megváltozása rejlik. Maga a polgári felvilágosodás bonyolult és összetett jelenség volt, amelyet súlyos szimplifikálás volna egyszerűen a filozófiai materializmus álláspontjával azonosítani. A felvilágosodás képviselői között szép számmal találunk – mint ez közismert – idealistákat is. De tény az is, hogy a felvilágosodás – főként, ha legfejlettebb, klasszikus franciaországi alakjában vizsgáljuk – a *tendenciájában*, logikai kifejlődésében a materializmus felé haladt. Akár a francia deiz-

mus tipikus képviselőit, akár az olyan bonyolultabb jelenségeket mint Condillac filozófiája vizsgáljuk, ezek a maguk korának konkrét társadalmi-ideológiai viszonyai közt végső soron az idealizmus uralkodó formái ellen irányultak s történelmileg egy új materialista világkép kialakulását készítették elő, amely azután La Mettrie, Diderot, Holbach stb. műveiben létre is jött. Russell filozófiája teljesen szakít ezekkel a materialista hagyományokkal. Szkepticizmusa, mint ezt a továbbiakban megkíséreljük kimutatni, szervesen és szükségszerűen nő ki filozófiájának idealista alapelemeiből.

A felvilágosító hagyományoknak egy általános filozófiai és társadalmi szkepszissel való összekapcsolása alkotja Russell filozófiájának legmélyebb sajátosságát. Éppen az első jellemvonás létéből következik szkepticizmusának sajátos, *aktív* jellege. Nem a társadalmi élettől és a tudományos megismeréstől való visszavonulás ideológiája ez, amely hiábavalóságnak tekint minden emberi törekvést és tevékenységet, hanem aktív részvételre serkent mind a tudomány fejlesztése, mind a fennálló szociális és politikai álláspont megváltoztatása terén, ugyanakkor tagadja, hogy e tevékenység számára bármiféle általános célt és általános irányt ki lehetne jelölni. Ismereteinket a valószínűség egy alacsonyabb fokáról mindig felemelhetjük egy magasabb fokra, és mindig kiküszöbölhetünk bizonyos társadalmi problémákat. De sohasem érhetünk el biztos ismereteket és nem juthatunk el a társadalmi ellentmondások radikális felszámolásához. Nincs olyan általános út sem, amelyik e feladat mind előbbrehaladó megközelítését lehetővé tenné. A problémák megoldása egyedül részletenként, s ismereteink bizonytalan jellege következtében csupán a minden korlátozás nélküli szabad véleménykifejtés feltételei között lehetséges. Így Russell életművének hatása elsősorban egy olyan ideológia megteremtésében és széles körű megalapozásában keresendő, amely egyrészt lehetővé tesz egy aktív, a polgári demokrácia talajáról kiinduló társadalmi magatartást, amely magatartás gyakran kritikusan áll szemben a modern polgári társadalom egyes kinövéseivel, s ugyanakkor biztosítja, hogy a társadalmi elkötelezettségnek ez a vállalása ne menjen túl az egyes reformok keretein.

Ugyanakkor már itt rá kell mutatnunk arra, hogy Russell filo-

zófiájának különböző elemei között tagadhatatlan ellentmondások léteznek. Ezek legközvetlenebbül a racionalizmus és a szkepticizmus ellentmondásában jelentkeznek. Bizonyos történelmi periódusokban ugyan a szkepticizmus játszhatta a racionalizmus útegyengetőjének és sajátos megjelenési formájának szerepét (így volt ez pl. a polgári társadalom hajnalán Montaigne esetében, de általában véve képtelen volt e feladatot betölteni. A szkepticizmus végső soron kétségbe vonja az emberi megismerés megbízhatóságát, s ez csak azokban a sajátos korszakokban lehet valódi eszköz az irracionalista áramlatok elleni harcban, amikor ezek uralkodó szerepet töltenek be a társadalmi ideológiában s racionalizált formában, intézményesítve az emberi „ész" letéteményeseként szerepelnek (amint ez a feudális társadalmi rend felbomlásának korszakában a skolasztika esetében meg is történt). Más feltételek között az egyetemes szkepticizmus, mivel kétségbe vonja az ész erejét, akarva, akaratlanul utat nyit a hit számára. Russell természetesen nem kívánja ezt, de ezt a veszélyt csak ellentmondások és – a saját „radikális" szkepszisének szempontjából vizsgálva – kifejezetten „dogmatikus" feltételezések segítségével sikerült elkerülnie. Több életrajzi írásában beszél arról, hogy szubjektíven egyetlen cél vezette – személytelen, embertől nem függő igazságokat találni. „Bizonyosságot akartam oly módon, ahogy egyes emberek a vallásos hitet akarják."[6] Ezt a bizonyosságot kereste először a vallásban, majd a matematikában, végül a természettudományban. Az emberi megismerés s különösen a tudomány *igazolása* általában – ez Russell legfőbb problémája. S e cél szempontjából filozófiájának eredménye kiábrándítóan negatív: a vallást már fejlődésének kezdetén elvetette, a matematikáról a későbbiekben feltételezte, hogy tautológiák összessége, a természettudományról pedig azt bizonyította, hogy legfeljebb valószínű. Talán nem tévedünk, ha feltételezzük, hogy filozófiai fejlődésére oly jellemző, állandó konfliktusok és hirtelen változások lehetőségét bizonyos mértékben már ez a nézeteiben rejlő belső feszültség és instabilitás is megteremtette.

[6] *Russell:* Reflections on My Eightieth Birthday. Lásd „Portraits from Memory".

A neohegelianizmustól a realizmusig

Abban az időben, amikor Russell filozófiai tevékenységét megkezdte, az angol filozófiai élet uralkodó irányzata az ún. „abszolút idealizmus" volt, amely a hegeli filozófia egy sajátos irracionalista, vallásos szellemű átalakítását jelentette. Ennek az iskolának legjelentősebb képviselője *F. M. Bradley* (1846–1924) volt. A dialektika, Bradley értelmezésében közelebb áll Zenon és Platón, mint Hegel dialektikájához. Nagy művében, a *Jelenség és valóság*ban azt igyekszik megmutatni, hogy köznapi és tudományos megismerésünk olyan alapfogalmai mint az anyagi tárgy, tulajdonság, viszony, esemény mind önellentmondásosak Ez az ellentmondásosság mutatja, hogy e fogalmakat felhasználó, s rájuk támaszkodó mindennapi és tudományos gondolkodás nem a tulajdonképpeni valóság, hanem pusztán a jelenségek világának visszatükrözése. Bradleyt különösen a viszonyok kérdése foglalkoztatja. Szerinte minden sokaság viszonyokat tételez fel saját elemei között, hiszen az elemeket meg kell különböztetnünk egymástól, s a „különbözőség" maga is reláció. A viszonyokat csak akkor foghatjuk fel ellentmondásmentesen, ha feltételezzük egy olyan átfogó *egész* létezését, amelyen belül a sokaság egyes elemei nem mint önálló részek, hanem mint ennek az egésznek sajátos megjelenési formái léteznek. Így gondolkodásunk természete maga arra a feltevésre késztet bennünket, hogy valójában csak a valóság összes jelenségét átfogó egész, az *Abszolútum* létezik, amely Abszolútumban eltűnik az egyes dolgok különvalósága, s amelyre nem alkalmazhatjuk a tudományos megismerés egyetlen kategóriáját sem. Ez az Abszolútum természetesen nem anyagi, hiszen nem azonos a dolgok egyszerű összességével, de nem fogható fel sem individuális szellemként, sem a vallásos képzeteknek megfelelő istenség gyanánt. Ez utóbbiak szintén

csak az Abszolútum jelenségei, bár magasabbrendű, természetét közelebbről kifejező jelenségek, mint az anyagi tárgyak világa. Az Abszolútum a mindent átfogó és minden viszonylaton felül álló tapasztalat, amelyben eltűnik a különbség a tapasztalás objektuma és szubjektuma között. Voltaképpen ez a fentebbi tétel az egyedüli olyan állítás, amelyet mélyebb, filozófiai értelemben *igaznak* nevezhetnénk, hiszen a tudomány tételei, amelyek a jelenségekre vonatkoznak, s így belső ellentmondásoktól terhesek, nem tekinthetők valódi igazságoknak. De még ez az egyetlen igaz állítás sem igaz valójában, mivel itt is különbséget teszünk az Abszolútum és annak tulajdonsága, az ítélet alanya és állítmánya között, míg az Abszolútum maga a tökéletes egység. „Tehát még az abszolút igazságról is kiderül a végén, hogy hamis. És így fel kell tételezni, hogy végső soron egyetlen lehetséges igazság sem teljesen igaz, csupán részleges és pontatlan fordítása annak, amit tárgyilag ki akar fejezni. És ez a belső elégtelenség elválaszthatatlanul hozzátartozik magának az igazságnak a természetéhez."[7] A diszkurzív, racionális megismerés tehát képtelen megragadni és kifejezni a voltaképpeni valóság természetét.

Russell filozófiai karrierjének kezdetén csatlakozik az „abszolút idealizmus" áramlatához. Első, ifjúkori munkáiban főként a matematika elégtelenségét és belső ellentmondásosságát igyekszik kimutatni. Ez a szakasz azonban viszonylag rövid és jelentéktelen helyet foglal el fejlődésében. Ebben az időben Russell és Moore közeli jó barátságban voltak egymással. 1898-ban „fellázadnak" az uralkodó angol akadémikus filozófia ellen. Hosszú éveken át, egészen ennek az irányzatnak az angol szellemi életből való kiszorulásáig, elkeseredett polémiát folytatnak az abszolút idealizmus filozófiájával. Ennek a maga idejében nagy figyelmet és éles ellenállást szító tiltakozásnak gyökere a két gondolkodónál különböző. Moore-t főként az fűti, hogy bebizonyítsa a köznapi tapasztalat tárgyainak valóságos voltát. Russellt viszont a matematika abszolút igaz voltának a bizonyítása érdekli. De az abszolút idealizmussal szemben elfoglalt általános álláspont – legalábbis kezdetben – mindkettőjüknél azonos: Bradley-

[7] *Bradley:* Appearence and Reality. London 1893. 544. old.

vel szemben filozófiai realistának vallják magukat, e szónak abban az értelmében, amire már korábban rámutattunk.

A filozófiai realizmusnak az a típusa, amely Russellnak a XX. század első éveiben írt munkáiban jelentkezik, az *objektív idealizmus* egy sajátos megjelenési formája volt.[8] Russell elismeri, hogy a tudaton kívül, s ettől függetlenül léteznek nem szellemi természetű, fizikai tárgyak. A tudatot és az anyagot ez időben azonban mint a valóság két, egymástól független s egymásra vissza nem vezethető összetevőjét fogja fel. Filozófiája ennyiben dualista jellegű. A tudatról és ennek létezéséről szerinte közvetlen intuitív bizonyosságunk s ismeretünk van. Az anyagi tárgyakat nem ismerjük közvetlenül, s létükről csak az indukció segítségével szerzünk tudomást. Ugyanis az anyagi tárgyakat mi *nem* érzékeljük. Amit mi érzékelünk, azok az *érzéki adatok,* e szó korábban már kifejtett értelmében. Azt, hogy mi pusztán az érzéki adatokat ismerjük közvetlenül, Russell részben az érzékelés illúzióira és az érzéki hallucinációk tényeire hivatkozva bizonyítja, részben pedig azzal támasztja alá, hogy egy és ugyanazon fizikai tárgyat különböző személyek különbözőképp érzékelnek, tehát valójában nem a fizikai tárgyat magát érzékelik. Magukat az „érzéki adatokat" Russell – Moore-hoz hasonlóan – élesen megkülönbözteti az érzékeléstől, mint a szubjektum tevékenységétől. Az „érzéki adatok" azok, *amit* érzékelünk, tehát tárgyak, míg az érzékelés nem más mint a tudat egy meghatározott aktusa vagy folyamata. Kifejtéséből azonban egyáltalán nem derül ki világosan, hogy ezeket a sajátos „érzéki tárgyakat" a szellemen és az anyagon kívül, mint a valóság egy további összetevőjét kell-e felfognunk, vagy pedig ezek valamiféle módon részei, alkotóelemei a tudatnak.

Az érzéki adatok elméletéből következik, hogy a külső anyagi világot közvetlenül nem ismerhetjük. Ennek ellenére fel kell tételeznünk létezését, mivel csak így tudjuk konzekvensen megmagyarázni az érzékelés folyamatát, s az érzékelésen keresztül

[8] Russell realizmusa legteljesebben az 1903-ban írt „The Principles of Mathematics" című munkájában nyert kifejezést. Bár számos módosulással és változással – amelynek irányát a továbbiakban jellemezni fogjuk – ez az álláspont jelenik meg „The Problems of Philosophy" című (magyarra is lefordított) írásában is.

feltáruló világ egyes sajátos vonásait. Az anyagi tárgyak érzetbenyomásainak *külső okai*. Mivel őket magukat nem tapasztalhatjuk, valódi természetük számunkra ismeretlen marad. Ebből azonban nem következik, hogy nem tudunk róluk semmit: bizonyos logikai és szerkezeti tulajdonságaiknak ugyanis meg kell egyezniük az általuk keltett érzetek tulajdonságaival és viszonyaival. „Ha valamely tárgy kéknek látszik, a másik pedig pirosnak, jogosan feltételezhetjük, hogy van valamiféle megfelelő különbség a fizikai tárgyak között is; ha mindkét tárgy kéknek látszik, a megfelelő hasonlóságot tételezhetjük fel. De nem remélhetjük azt, hogy közvetlenül megismerhetjük a fizikai tárgynak azt a minőségét, amelynek következtében kéknek vagy pirosnak látszik."[9]

Anyag és szellem azonban nem merítik ki a világot, és nem elégséges a róla alkotott ismereteink értelmezéséhez. Anyag és szellem – ez minden, ami létezik (exist), de nem mindaz, ami fennáll (subsist). A létezés mindig tér- és időbeli, vannak azonban olyan tárgyak, amelyek téren és időn kívül állnak fenn. Ezek az univerzáliák, az általános fogalmak, amelyeknek Russell a platóni ideákhoz hasonló objektív létet tulajdonít. Csak ezen az áron tételezhetjük ugyanis fel, hogy a matematika igazságai – Kant elméletével szemben – függetlenek az emberi gondolkodástól. A matematika és a logika alapfogalmai, például a szám és az implikáció (logikai következtetés) ilyen platóni lényegek. Az ezekre vonatkozó ismereteink nem függnek a tapasztalattól, a priori jellegűek, s igazságuk biztosítéka nyilvánvaló jellegükben, *evidens* voltukban rejlik, azaz abban, hogy a nekik ellentmondó állítás elképzelhetetlen. Ezek a priori tételek nem döntik el egyetlen konkrét dolog vagy tény létezését sem, csak a valóság szerkezetére vonatkoznak, azaz azt mondják ki, hogy *ha* létezik valami, *akkor* valami másnak is léteznie kell. „Minden ismeret, amelyet valamely létezőről a priori tudunk megszerezni, hipotetikus jellegűnek tűnik: azt mondja nekünk, hogy *ha* létezik egy dolog, akkor léteznie kell egy másiknak is, vagy általánosabban, *ha* egy tétel igaz, akkor igaznak kell lennie egy másiknak is."[10] Ily

[9] *Russell:* The Problems of Philosophy. London 1912. 53. old.
[10] Uo. 117. old.

módon Russell a valóság két hatalmas szféráját különbözteti meg egymástól: egyrészt vannak egyedi tárgyak, amelyek lehetnek szellemiek (Én, tudat), vagy anyagiak (fizikai tárgyak), s amelyek térben és időben léteznek, s vannak a téren és időn kívül levő univerzáliák. „Tehát a gondolatok és érzések, az elmék és a fizikai tárgyak *léteznek*. De az univerzáliák nem léteznek ebben az értelemben, azt mondhatjuk, hogy fennállnak (subsist) vagy *léttel bírnak* (have being), ahol a »létet«, mint időtlent szembeállítjuk a »létezéssel«."[11] Saját énünket, tudatunkat közvetlenül érzékeljük, a más emberek tudatára s a fizikai tárgyakra induktíve következtetünk, az univerzáliákra vonatkozólag pedig – legalábbis részben – a priori ismeretekkel rendelkezünk.

Ötven évvel később, filozófiai önéletrajzában Russell így foglalta össze e periódusára jellemző filozófiai nézeteit: „Hinni kezdtem mindabban, amiben a hegeliánusok nem hittek. Ez igen gazdag világmindenséget tárt fel előttem. Elképzeltem a számokat, amint ott ülnek sorban egy platóni mennyországban. Azt gondoltam, hogy a tér pontjai és az időpillanatok aktuálisan létező lényegek, s hogy az anyag valóban összetevődhet olyan aktuális elemekből, amelyeket a fizika megfelelőeknek talál. Hittem az univerzáliák világában, amely főként abból tevődik össze, amit az igék és az elöljáró szavak jelölnek. S mindenekelőtt immár nem kényszerültem továbbra is azt gondolni, hogy a matematika nem teljesen igaz."[12]

Russell itt jellemzett ontológiájának egyik legfontosabb vonása a *pluralizmus*. Bradley idealista monizmusával szemben, amely végső soron tagadta az egyes tárgyak, jelenségek relatív önállóságát s elkülönültségét is, azt az álláspontot képviseli, hogy a világmindenségben a létezők különböző, egymásra vissza nem vezethető típusai fordulnak elő, s ezek pusztán külső viszonyokban állnak egymással. Külsőnek Russell azokat a kapcsolatokat nevezi, amelyeknek létrejötte vagy megszűnése semmit sem változtat az egymással kapcsolatban álló tárgyak tulajdonságain, belső természetén. Az ilyen relációk ontológiai fontosságának hangsúlyozása alkotja az abszolút idealizmussal folytatott filo-

[11] *Russell:* The Problems of Philosophy. Id. kiad. 156. old.
[12] *Russell:* My Philosophical Development. Id. kiad. 62. old.

zófiai vitájának egyik leglényegesebb összetevőjét. Bár a továbbiakban Russell pluralizmusa is lényeges változásokon megy keresztül, mivel a húszas években maga is eljut a monizmus egy szubjektív idealista típusához, s a világot immár úgy fogja fel, mint ami egyfajta, „semleges" (nem anyagi és nem szellemi) összetevőkből épült fel, mégis azáltal, hogy e „semleges" összetevők közötti viszonyokat külső relációkként értelmezi, egy meghatározott értelemben, a pluralizmus filozófiájának változatlan jellemvonása marad. 1931-ben már filozófiájának monista periódusában a következőket írja: „Az akademikus filozófusok már Parmenidész ideje óta hittek abban, hogy a világ egységet alkot... Leglényegesebb intellektuális meggyőződésem az, hogy a világ töredékes (rubbish). Úgy gondolom, hogy az univerzum foltokból és űrökből van összetéve, egység és folytonosság nélküli, nincs benne megfelelés vagy rendszeresség vagy bármely más olyan tulajdonság, amelyet a nevelőnők szeretnek." „Lehet, hogy a külvilág csak illúzió, de ha létezik, akkor rövid, kicsiny és rendszertelen eseményekből áll. A rend, az egység és a folytonosság épp annyira emberi találmányok, mint a katalógusok és az enciklopédiák."[13]

A fentebb jellemzett platonizáló realizmus alkotja Russell filozófiai fejlődésének első fontosabb cezúráját. Ha az ehhez vezető fordulat rugóit keressük, ezeket mindenekelőtt – mint már említettük – a XIX. század végi matematika és logika fejlődési sajátosságaiban találhatjuk meg. A matematikai és a logikai tételek sajátos egzaktsága és bizonyossága, amelyre Bradley neohegelianizmusa nem tudott magyarázatot adni, számos filozófiai-ismeretelméleti problémát vetett fel a matematikai objektumok (a számok, a geometriai alakzatok stb.) mibenlétét és a matematikai visszatükrözés természetét illetőleg. Ezek a kérdések különösen aktuálissá váltak a halmazelmélet kialakulásával, amely (legalábbis klasszikus, G. Cantortól származó alakjában) bevezette az aktuális végtelen fogalmat a matematikába. A platonizmus, amely ebben az időben igen elterjedt a matematikusok között, s amely különben ma is jelentős szerepet játszik a matematika filozófiájában, főként annak eszköze volt, hogy a matematikusok a

[13] *Russell:* The Scientific Outlook. New York 1931. 99., 101. old.

felmerülő bonyolult filozófiai-gnoszeológiai problémákat egyszerűen *félretolják*, s így szabad kezet nyerjenek a halmazelmélet és a matematikai logika fogalmának használatához és fejlesztéséhez. Azáltal, hogy a matematika és a logika alapvető objektumait – a természetes számokat és a logikai kötőszavakat – sajátos „ideális tárgyak" gyanánt fogták fel, amelyeknek tulajdonságait e tudományok tételei visszatükrözik, gyakorlatilag likvidálták az egzakt matematikai absztrakció és a merev határvonalak nélküli, változékony empirikus realitás közötti viszony bonyolult problémáját. Bár ez a „matematizáló" platonizmus filozófiai köntösbe öltözött, voltaképpen nem volt filozófia, sőt éppen a különben elkerülhetetlen filozófiai kérdésektől való könnyű megszabadulás eszközeként szerepelt. E felfogás lényegét jól fejezi ki egy századvégi matematikusnak, L. Kronackernek egyik, ma is gyakran idézett mondása: „A természetes számokat az isten teremtette, de minden egyéb az ember alkotása"; ha a természetes számok adva vannak, az egész matematika meghatározott logikai eszközök segítségével, egzakt módon felépíthető egy egységes rendszer keretében – vélte a matematikusok többsége a századforduló éveiben, s a „platonizmus" könnyűszerrel igazolta a természetes számok létezését. Russell realizmusa – legalábbis egyik fontos aspektusában – voltaképpen nem más, mint egy átfogó kísérlet arra, hogy a matematikusok „naiv" platonizmusa számára szolid filozófiai alapot teremtsen.

Russell, a logikus

A filozófiai realizmus lehetővé tette Russell számára, hogy feltételezze a matematika és a logika tételeinek abszolút igaz voltát. Ebből a feltételezésből kiindulva fog hozzá a matematikai logika s a matematika filozófiája terén végzett kutatásaihoz, amelyek 1903-tól kezdve 1919-ig tevékenységének legfőbb területét alkotják. Ennek a munkásságnak legfőbb eredménye a Whiteheaddel közösen írt *Principia Mathematica*, amely korszakalkotó jelentőségű volt a modern logika és a matematika megalapozásának fejlődésében. Jelen munkában nem lehet feladatunk a már korábban is többször említett „Principia" logikatörténeti helyének tisztázása.

Részben ismételve a már előbb elmondottakat, itt csak utalunk arra, hogy a „Principia" kettős értelemben is lezárta a matematikai logika fejlődésének egy nagy történeti periódusát. Először is Russell és Whitehead lényegileg összegezve a XIX. század nagy logikusainak (Frege, Peano, Pierce stb.) munkásságát, s eredményeiket egyben egy technikailag sokkal könnyebben kezelhető szombolizmus formájába öltöztetve, létrehozták a matematikai logika egységes kalkulusrendszerét, amely – kisebb-nagyobb változtatásokkal – ma is a legelterjedtebb, gyakorlatilag is leginkább alkalmazott, s ma már klasszikusnak tekinthető. Továbbá Russell és Whitehead hatalmas eredményeket értek el abban a vonatkozásban is, hogy – megint csak összefoglalva és megkoronázva a matematika megalapozásának területén korábban folytatott kutatásokat, néhány logikai és egy-két – lényegét tekintve – nem logikai jellegű axiómából kiindulva, levezették a matematika legfőbb területeire vonatkozó alapvető tételeket. Másodsorban a „Principia" már felvetette azokat a legfőbb problémákat, amelyek a matematikai és a logikai kutatások egy új szakaszban történő fejlődését elsősorban meghatározták. Russell ugyanis már 1901-ben felfedezte, hogy a matematika megalapozásában döntő szerepet játszó halmazelméleten belül logikailag ellentmondásos tételekhez juthatunk. Ilyen tételeket később magán a logikán belül is sikerült felfedezni (ezek az ún. *halmazelméleti és logikai paradoxonok,* amelyek között az egyik legfontosabb Russell nevét viseli.). E paradoxonok megoldására tett kísérletek viszik azután történetileg előre a modern logika fejlődését, s ennek során jönnek létre az olyan, ma már nagy fontosságú logikai-matematikai szakdiszciplínák, problémakörök és irányzatok, mint a metamatematika, a metalogika és a szemantika. A „Principia" már részletesen foglalkozik a paradoxonok kérdésével, sőt megoldásuknak első, még sok szempontból tökéletlen kísérletét is tartalmazza. (Russell ún. típus-elméletét.) A munka különben számos igen lényeges új logikai részleteredményt is tartalmaz. Többek közt a tudós itt kezd először a „struktúra" és az „izomorfizmus" fogalmának pontos meghatározásával foglalkozni. Ezek a fogalmak azután igen nagy szerepet játszanak filozófiájának további fejlődésében (s egyben számos modern szaktudományban is).

Bennünket azonban itt elsősorban az érdekel, milyen szerepet

játszottak a matematikai logika területén végzett kutatások Russell általános filozófiai nézeteinek alakulásában. Itt két momentum volt a döntő szerepű. Mint láttuk, fejtegetését azzal a feltevéssel kezdi, hogy a matematika és a logika igazságai a valóságra vonatkoznak, mégpedig az objektíven létező általános fogalmak, a plátói ideák módjára felfogott univerzáliák közötti viszonyokat tárják fel. Ezek között az univerzáliák között a számok voltak a legfontosabbak. Saját kutatásai azonban arról győzik meg Russellt, hogy a matematika a számok objektív létének feltételezése nélkül is felépíthető. Már első munkáiban sikerül a „szám" matematikai fogalmát más fogalmak, elsősorban az „osztály" logikai fogalmának segítségével meghatároznia. A „Principiá"-ban egy további lépést is tesz – eliminálja az osztály fogalmát is, immár egy kifejezetten nyelvi-logikai jellegű fogalom, a „kijelentésfüggvény"-fogalom segítségével. Így eltűnik Russell korai platonizmusának legfőbb indítéka, az a meggyőződés, hogy a számok objektív létének feltételezése nélkül nem lehet megalapozni a matematikai ismeretek igazságát és bizonyosságát. Másrészt éppen e téren folytatott vizsgálatai során alakulnak ki azok a módszerek (elsősorban a logikai analízis és a logikai konstrukciók módszere), amelyeket a későbbiekben átvisz a szűkebb értelemben vett filozófiára is, s amelyek segítségével igyekszik a realista periódusában feltételezett különböző természetű létezők számát csökkenteni, s ezeket egyszerűbb, egyazon típushoz tartozó valóságelemekre visszavezetni. Mindezekkel a kérdésekkel a továbbiakban bővebben fogunk foglalkozni.

Annak következtében, hogy a matematika alapelemét, a számot logikai fogalmak segítségével teljes mértékben meg tudta határozni, Russell arra a meggyőződésre jut, hogy a matematika pusztán a logika egy része. „A *Principia Mathematica* elsődleges célja annak a bemutatása volt, hogy az egész tiszta matematika levezethető pusztán logikai premisszákból, s csak logikai terminusokban meghatározható fogalmak felhasználásával."[14] Ez a megállapítás képezi az ún. *logicizmus* alaptételeit. Ez a felfogás – annak hallgatólagos vagy nyíltan kimondott feltételezésével együtt, hogy a logikai alapfogalmak az anyagi tárgyakon kívül

[14] *Russell:* My Philosophical Development. Id. kiad. 74. old.

és azoktól függetlenül létező univerzáliák visszatükröződései vagy pedig az emberi gondolkodás önkényes, szubjektív képződményei – a matematika filozófiájának egyik fontos idealista irányzatát alkotja.[15] A logicizmus kritikai vizsgálatára itt nem térhetünk ki, hiszen ez szükségessé tenné, hogy megvizsgáljuk, hogyan jut el Russell a matematika alapfogalmainak s axiómáinak logikai levezetéséhez, márpedig csak az „1" definíciója a „Principiá"-ban 347 oldal előkészítést igényel. Ezért csak megjegyezzük, hogy a matematika logikából való levezetésének programját filozófiai szempontból Russellnak nem sikerült teljesítenie, mivel a matematika megalapozásához olyan axiómákat is fel kellett tételeznie, amelyek, legalábbis tartalmilag, semmiképpen sem tekinthetők logikainak, hanem kifejezetten a valóságról szóló, tartalmi-ontológiai állítások.

A matematikának a logikára való visszavezetése akkor lett döntő fontosságú Russell filozófiai fejlődésében, amikor – kifejezetten Wittgenstein, s egyes logikai pozitivisták hatására – arra az eredményre jut, hogy a logika tételei tautológiák, pusztán konvencionális nyelvi szabályok a kijelentésekben szereplő kifejezések alakjának átalakítására. (Ezzel a nézettel már foglalkoztunk a logikai pozitivizmus tárgyalása során.) Russell jelenleg is ezt az álláspontot vallja. „Immár nem gondolom azt, hogy a logika törvényei a dolgok törvényei; ellenkezőleg, úgy vélem, hogy tisztán nyelvi jellegűek."[16] Miután eljut ehhez az álláspontho, egyben el is veszti minden érdeklődését a logika és a matematika iránt. A logika problémái csak addig foglalkoztatták Russelt, ameddig annak igaz tételeiben a valóságról szóló, abszolút bizonyos tartalmi ismeretek prototípusát látta. Mihelyt arra a meggyőződésre jut, hogy a logikai és a matematikai igazságok abszolút bizonyossága egy nyelvi konvenció eredménye, többé nem

[15] Önmagában véve az a tétel, hogy a matematika a logikából levezethető, se nem idealista, se nem materialista, s eldöntése szaktudományos problémát jelent. Ennek az állításnak filozófiai jellegét az határozza meg, hogyan értelmezzük, miként fogjuk fel magát a logikát. A filozófia, illetve a logika történetében a logika és a matematika viszonyáról hasonlóan vélekedtek már Russell előtt egyes idealisták (pl. Leibniz), de egyes materialisták (pl. Csernisevszkij) is.

[16] *Russell:* My Philosophical Development. Id. kiad. 102. old.

érdeklődik irántuk. Nem sokkal utolsó nagy matematikai-logikai munkájának, az *Introduction to the Mathematical Philosophy*nak megírása után (1919) ismerkedik meg Wittgenstein *Értekezésével*, s ezután nem tér vissza többé azoknak a kérdéseknek vizsgálatához, amelyeket két évtizeden keresztül oly nagy energiával kutatott. Érdeklődése immár az empirikus tudományok, elsősorban a fizika és a pszichológia problémái felé fordul. Ezzel egyidejűleg műveiben egyre kisebb jelentőséget tulajdonít a formális, deduktív logikának. Míg a tízes években a logikát a filozófia lényegének tekintette, s a kijelentések logikai vizsgálatán keresztül keresett kulcsot a világ alapvető vonásainak feltárásához, a későbbiekben kijelenti, hogy a logika egyáltalán nem része a filozófiának. Ugyancsak jóval kisebb szerepet tulajdonít neki mostmár a szaktudományokon belül is, bár – szemben a mai analitikus filozófusokkal – soha nem vonja kétségbe a formális logika gyakorlati hasznát és jelentőségét. „Minél jobban fejlődik a logika, annál kevesebbet és kevesebbet lehet bebizonyítani." „A logika a következtetések le *nem* vonásának művészete."[17] Érdeklődésének előterébe most már a nem formális, induktív következtetések kerülnek.

Név és leírás. Occam „borotvája" és a logikai konstrukciók módszere

Russellnak a logikára és a matematikára vonatkozó nézeteit ismertetve azonban jócskán előreszaladtunk, hiszen legutóbb tárgyalt nézetei csak a húszas, sőt részben a harmincas évek során nyerték el végleges alakjukat. Általános filozófiai elméletének fejlődését vizsgálva, most vissza kell térnünk egy jóval korábbi periódushoz, a XX. század első éveihez, amikor – matematikai kutatásaival párhuzamosan – filozófiai realizmusának felbomlása általános síkon is megkezdődött.

Az objektív idealizmustól Russell filozófiája fokozatosan, s egy meglehetősen hosszas fejlődés eredményeként a szubjektív

[17] Idézve *A. Wood:* „B. Russell: The Passionate Sceptic" című könyve alapján. London 1957. 58. old.

idealizmus irányába fordul. S bár filozófiai evolúciója e fordulat megtörténtével (amely a húszas évek elején, ún. „neutrális monizmusában" valósul meg teljesen) még nem ér véget, tagadhatatlanul ez egész életútjának leglényegesebb fordulópontja. E változás okai feltehetőleg igen sokrétűek. Az egyik impulzus feltétlenül a matematika és a logika fejlődéséből származott. A korábban említett paradoxonok felfedezése ugyanis alapjában ingatta meg a matematika megalapozásában hatalmas szerepet játszó Cantor-féle „naiv" halmazelméletet, és lehetetlenné tette a „szám" és „halmaz" fogalmának azt a kritikátlan, minden korlátozás nélküli alkalmazását, amely erre jellemző volt, és amelynek „filozófiai" bázisát éppen a fentebb tárgyalt platonizmus alkotta. A második lökés a fizikából jött, amelynek válsága a tízes évek során különösen kiéleződik, mégpedig elsősorban a relativitáselméletből, amellyel Russell ez időben kezd behatóbban foglalkozni, s amellyel kapcsolatban az uralkodó interpretáció akkoriban kifejezetten szubjektivista jellegű volt. Végül, feltehetőleg, jelentős szerepet játszottak e fordulatban a kor társadalmi-szociális jelenségei is. A *bizonyosság* filozófiájaként fellépő platonizmussal való szakítás általános filozófiai síkon Russellnál 1914-ben kezdődik (ekkor jelenik meg *Our Knowledge of External World* című műve, amely számos döntő kérdésben már a szubjektív idealizmus álláspontját tükrözi), s 1921-ben ér véget (az *Analysis of Mind* megjelenésével, amely már egy konzekvensen machista típusú idealizmust képvisel). Ez az idő pedig az imperializmus nagy történeti válságának, a kapitalista „bizonyosság" megingásának, az első világháborúnak, s az első szocialista állam kialakulásának a korszaka. Ez az egybeesés semmiképpen nem tekinthető véletlennek, de – természetszerűleg – az itt felvetett összefüggés meglétét csak Russell politikai evolúciójának részletes megvilágításán keresztül lehetne igazolni, ami túlmenne a könyv keretein. Ehelyütt is kénytelenek vagyunk megelégedni filozófiai fejlődésének, s e fejlődés során felvetett főbb és befolyásosabb elméleteinek rövid, összefoglaló ismertetésével.

Russell filozófiai fordulata a szubjektív idealizmus felé, amelyről itt szólni kívánunk, hosszú ideig tartott, s számos, hatását tekintve néha igen lényeges kitérő is bonyolította. Logikai kutatásai

során még a tízes évek előtt megalkotta azokat a módszertani elveket és elméleteket (elsősorban a leírások és a logikai konstrukciók elméletét), amelyeket a későbbiekben filozófiailag általánosított és eszközként használt fel egy szubjektív idealista jellegű filozófia megalapozásában.

Realista korszakában Russell éles különbséget tett az egyedi dolgok és az érzetek létezése, s a fogalmak objektív fennállása között. Erre a megkülönböztetésre logikai okok is késztették. Ebben az időben feltételezte ugyanis, hogy bármely terminus csak akkor járulhat hozzá egy kijelentés értelméhez, ha van a nyelven kívül egy olyan tárgy, amelyet ez a terminus jelöl, azaz, hogy minden, a nyelvben joggal előforduló szónak megfelel egy tárgy a nyelven kívül, amelyet az megnevez. „Mindent, ami a gondolat tárgya lehet, vagy ami előfordulhat valamely igaz vagy hamis tételben, vagy amit *egy*ként számolhatunk, *terminusnak* nevezek. Tehát ez a legszélesebb terjedelmű szó a filozófia szótárában. Ezzel azonos értelemben használom az egység, az individuum és a létező szavakat. Az első kettő azt hangsúlyozza, hogy. minden terminus *egy*, míg a harmadik abból a tényből következik, hogy valamennyi terminus létezéssel bír, azaz *van* valamiféle értelemben."[18]

Ennek megfelelően a következő kijelentés: „A Pegazus nem létezik", nála ilyen interpretációt nyer: Mivel a „Pegazus" szó a mondatban jelentéssel bír, a Pegazusnak valamiféle léttel, fennállással kell bírnia (mint ideának, objektív, az emberi gondolkodáson kívüli fogalomnak), viszont ez az idea bár *fennálll*, de nem *létezik*, mármint nem olyan értelemben bír léttel, mint az egyedi anyagi tárgyak.

De ez az elmélet nyilvánvaló értelmetlenségekhez vezet. Hiszen e szerint objektív, az emberi tudattól független léttel kellene bírniok az olyan nyilvánvalóan értelmetlen, ellentmondásos fogalmaknak is, mint pl. a „kerek négyszög", hisz csak így lehetne értelmes az a mondat, hogy „a kerek négyszög nem létezik", s így az egész világ megtelik teljesen lehetetlen khimérákkal. Ezeket a következményeket viszont Russell nem akarja elfogadni, s ezért felülvizsgálja a nyelv és a valóság viszonyáról

[18] *Russell:* The Principles of Mathematics. London 1950. 43. old.

alkotott korábbi felfogását. Ezt a revíziót elsősorban az ún. *leírás-elméletében* hajtja végre, amelyet első ízben 1905-ben írt cikkében fejtett ki.[19] Látszólagos egyszerűsége ellenére, ez az elmélet jelentette Russell egyik legjelentősebb hozzájárulását a modern logika fejlődéséhez, s egyben döntő befolyást gyakorolt filozófiájának kialakulására is. Az elmélet lényege éles, merev különbségtevés a szimbólumok két típusa, a nevek és a leírások között. A nevek Russell szerint azok a terminusok, amelyek egy meghatározott tárgyat, személyt stb. *jelölnek*, s ennek következtében önmagukban is jelentéssel bírnak (pl. a Hold, Petőfi Sándor stb.[20]). Ha valamely kijelentés egy nevet tartalmaz, úgy csak akkor van értelme számunkra, ha tudjuk, mit jelöl az adott név, másképpen az egész kijelentés értelmetlen lesz előttünk. A leírások – a nevekkel ellentétben – logikailag összetett szimbólumok. Megkülönböztetjük a *meghatározatlan* (pl. „minden ember", „néhány ember", „egy ember" stb.) és a *meghatározott leírásokat (pl.* „az az ember, aki a János vitézt írta", „a Nemzeti Dal szerzője" stb.). A leírásoknak ezt az utóbbi típusát korábban általában nem különböztették meg logikailag a nevektől, azaz ezekről is feltételezték, hogy jelölnek valamely tárgyat (azt a tárgyat, amely az adott meghatározott leírást egyedül kielégíti), s ennek következtében önálló jelentéssel bírnak. Russell elmélete viszont azt állította, hogy az ilyen kifejezések gyökeresen különböznek a nevektől, mivel nem jelölnek semmit, s ezért önmagukban véve *nincs is jelentésük*. A „János vitéz szerzője" leírásnak – érvel Russell –, ha volna jelentése, akkor ugyanazt kellene jelentenie, mint a „Petőfi Sándor" névnek, hiszen másképp a „Petőfi Sándor a János vitéz szerzője" kijelentés nem lehetne igaz. Viszont e kifejezés jelentése mégsem lehet ugyanaz, mint a „Petőfi Sándor" terminusé, hiszen ellenkező esetben a fenti mondat egyszerű tautológia volna, márpedig nyilvánvalóan nem az. A meghatározott leírásoknak egymagukban tehát nincs jelentésük, s így nem önálló alkotóelemei a kijelentéseknek, bár más kifejezésekkel összekapcsolva hozzájárulnak a kijelentés értelmé-

[19] *Russell:* On Denoting. Lásd „Mind" 1905.

[20] Az itt felsorolt s ez után következő példák mind tőlem származnak. – *M. Gy.*

nek meghatározásához. Russell ezért *nem teljes szimbólumoknak* nevezi őket. Mindennek megfelelően Russell szerint alapvető különbség van a következő két kijelentés között:

(1) Petőfi Sándor 1849-ben halt meg,

(2) A János vitéz szerzője 1849-ben halt meg.

Az első kijelentés ugyanis tartalmazza egy individuális tárgy, egy személy megnevezését, s így csak akkor van értelme, ha Petőfi Sándor egyáltalán létezett. A második kijelentés viszont csak egy leírást tartalmaz, s akkor is értelmes, ha nincsen egy olyan személy sem, aki ezt kielégítené (akkor persze hamis). Ezt rögtön átláthatjuk, ha a második kijelentést logikailag megfelelőképpen átalakítjuk. Ugyanis ez azonos értelmű a következő állítással: „Van egy olyan személy és csak egy olyan személy van, aki a János vitézt írta, s aki meghalt 1849-ben." Ez az állítás hamis, ha ilyen ember *nincs,* de értelme akkor is van, míg az első, abban az esetben, ha „Petőfi Sándor" nevű személy nem létezett, egyszerűen értelmetlen. A leírásokat tartalmazó kijelentések tehát nem vonatkoznak közvetlenül a valóságra, mert önmagukban nem tételezik fel, hogy van olyan tárgy, amit az adott leírás jelölne. „Aki egy leírást használ, az a fogalmak kapcsolatainak szférájában tartózkodik, s nincs közvetlen kapcsolatban az érzéki világgal, szemben azzal az emberrel, aki azt mondja: »A Hold fényes«."[21] Az első és a második kijelentés között nem szoktak különbséget tenni a logikában, Russell szerint viszont teljesen különböző jellegűek. E kijelentéseknek csak *grammatikai* formájuk azonos, *logikai* szerkezetük azonban teljesen különböző.

A leírás-elmélet logikai jelentősége egyrészt annak kimutatásában rejlik, hogy bizonyos esetekben a kijelentések grammatikai és logikai formája egymástól eltérő lehet, másrészt pedig, hogy megcáfolta azt a leegyszerűsítő elméletet, amely szerint egy kifejezés csak akkor szerepelhet jogosan a nyelven belül, ha jelöl, megnevez valamit. Maga az elmélet azonban már logikai szempontból is több vonatkozásban problematikus. Egyrészt jogosulatlannak tűnik névnek és leírásnak annyira merev és éles szembeállítása, amint azt Russell teszi. Ezt könnyen beláthatjuk, ha

[21] *Russell:* My Philosophical Development. Id. kiad. 67. old.

akárcsak azt vesszük figyelembe, hogy számos név használatát mi csak leírásokon keresztül sajátítjuk el. Kortársaink nem tanulhatták meg a „Petőfi Sándor" név használatát oly módon, hogy együtt sétálva valakivel az utcán, az rámutatott egy járókelőre: „Ez itt Petőfi Sándor", hanem csakis szóbeli vagy írásbeli logikai leírásokon keresztül. Már az a tény is utal arra, hogy név és leírás különbsége csak viszonylagos, s a kettő átmehet egymásba. Russell azonban ezt nem ismeri el, és inkább – mint majd a továbbiakban meglátjuk – a „Petőfi Sándor"-hoz hasonló kifejezéseket is álcázott leírásokként értelmezi. Másrészt indokolatlannak látszik a nevek és leírások viszonylagos különbségének elismerése mellett is az az állítás, hogy a leírásoknak önmagukban egyáltalán nincs jelentésük. Ez a tétel azon a hallgatólagos feltevésen nyugszik, hogy egy kifejezés jelentése nem lehet más, csak az adott terminus által jelölt tárgy, esemény stb., s ha tehát e kifejezés nem *jelöl*, nem nevez meg semmit, akkor nem lehet *jelentése* sem. A terminus által jelölt tárgynak és a terminus jelentésének ezt az azonosítását azonban számos logikus – véleményünk szerint teljes joggal – elvitatja.

Minket azonban elsősorban nem a leírás-elmélet logikai vonatkozása, hanem filozófiai következményei érdekelnek. Az elmélet legközvetlenebb eredménye az volt, hogy Russell megszabadult attól, hogy el kelljen ismernie a különböző fiktív fogalmak (kerek négyszög, Pegazus stb.) objektív „fennállását". Az ezeket kifejező terminusokat most mint leírásokat értelmezi, amelyeknek nincs önálló jelentésük és nem jelölnek semmit. De Russell nem áll meg itt, hanem filozófiailag általánosítja a leírás-elmélet alkalmazása közben használt módszerét, sőt immár ezt állítja filozófiai vizsgálódásainak középpontjába. Módszertanilag ennek az elméletnek az a lényege, hogy bizonyos kifejezéseket, amelyek eredetileg valamely tárgyat látszottak jelölni, logikailag úgy alakítunk át, hogy az egységes névként szereplő kifejezés helyett más, elemibb kifejezések logikai kapcsolata szerepeljen, amely komplex kifejezése már látszólag sem jelöl semmiféle önálló létezőt. Ily módon kimutattuk, hogy a látszólagos név pusztán *„logikai konstrukció"* más, egyszerűbb kifejezésekből, végső soron valamiféle elemi objektumokra vonatkozó nevekből. S ha ezt megtettük, akkor már csak ezeknek az elemi objektumoknak létét kell felté-

teleznünk, s ezáltal a létezők számát csökkentettük. Éppen ezért a „logikai konstrukciók" módszere a nagy angol késő skolasztikus filozófus, William Occam híres tételének, vagy ahogy az angol filozófiai irodalomban nevezik, *Occam „borotvájának"* alkalmazása: „Nem kell szükség nélkül szaporítani a létezőket." Russell maga a következőképp fogalmazza át ezt a követelményt: „Mindenütt, ahol csak lehetséges, a nemismert létezőkre való következtetéseket ismert létezőkből álló konstrukciókkal kell helyettesítenünk."[22] Ez a követelmény a következő filozófiai program kitűzését jelenti: meg kell állapítani, mely fogalmak azok, s melyik a legkisebb számuk, amelyekből logikai konstrukciók segítségével az egész tudományos és köznapi megismerés felépíthető (ezeket Russell a későbbiekben a tudomány „minimális szótárának" nevezi). Ily módon le kell csökkenteni a filozófiájának realista periódusában oly bőséggel feltételezett létezőket, s ha lehet, vissza kell vezetni valamennyit a jelenségek egy egységes jellegű típusára. E feladat teljesítésére tett kísérletek szabják meg további filozófiai tevékenységét.

Mindenekelőtt meg kell jegyeznünk, hogy e korszakból származó műveiben Russell sokkal szigorúbban értelmezi saját módszerét és programját, és sokkal nagyobb jelentőséget tulajdonít neki, mintsem azt akár saját elmélete is jogosulttá tenné. A helyzet ugyanis az, hogy még ha e programot és módszert helyesnek tekintjük is (értékeléséhez a továbbiakban még visszatérünk), ennek segítségével csak sokkal szerényebb eredményeket lehet elérni, mintsem azt maga Russell ebben az időben feltételezte. Amikor ugyanis egy eddig önállónak tekintett kifejezésről bebizonyítja, hogy az más, elemibb kifejezésekből képzett logikai konstrukcióval helyettesíthető s ezáltal kiküszöbölhető a nyelvhasználatból, legfeljebb csak azt mutatta meg, hogy magának a kifejezésnek a nyelven belüli előfordulásából nem szabad arra következtetni, hogy van valamely tárgy, ami megfelel neki, mert a nyelv értelmes használata e tárgy létezésének feltételezése nélkül is megvalósítható. Tehát legfeljebb azt igazoltuk, hogy *nem szükségszerű* egy olyan tárgy *létezése,* amelyet a kifejezés

[22] *Russell:* Logical Atomism. Lásd a „Contemporary British Philosophy" kötet első sorozatában. London 1924. 363. old.

jelöl. Russell azonban, amikor néhány általános filozófiai probléma kapcsán a logikai konstrukciók módszerét értelmezi, sokkalta súlyosabb eredményt vél ennek segítségével végrehajtani. Gyakran feltételezi ugyanis, hogy ha valamilyen kifejezésről bebizonyította, hogy logikai konstrukció, akkor ezzel bebizonyította azt is, hogy *nincs* olyan önálló tárgy, amely a nyelven kívül ennek megfelelne. Ez az igény azonban teljesen jogosulatlan. A leírások – logikai konstrukciók. Ha elfogadjuk, hogy „a János vitéz szerzője" leírás, ezzel Russell saját elmélete szerint is csak azt mutattuk meg, hogy nem kell egy olyan személynek léteznie, akire a leírás ráillik, ahhoz, hogy azok a kijelentések, amelyekben ez a komplex kifejezés szerepel, értelmesek legyenek. De azt azért nyilván nem bizonyítottuk be, hogy ilyen személy nincs is. Természetszerűleg, ezekben az egyszerű esetekben Russell ezt nem is téveszti szem elől. De amikor általános filozófiai kérdések tárgyalására tér rá, gyakran teljesen jogosulatlanul szigorúbb értelmet tulajdonít módszerének. Így például abból a tételéből, hogy a személyek logikai konstrukciók, rögtön arra következtet, hogy fikciók is.[23]

A logikai konstrukciók módszere nyelvi-logikai módszer volt, amelyik az értelmes kijelentésekben szereplő kifejezések logikai viszonyainak tanulmányozására irányult, de amely végső soron egy helyesebb lételmélet létrehozását célozta. Egyrészt azáltal, hogy megmutatta, melyek azok a kifejezések és nevek, amelyek valóban nélkülözhetetlenek, s így a jelenségek mely csoportját kell alapvető létezőként feltételeznünk, másrészt pedig feltárta a kijelentéseknek a grammatikai forma mögött meghúzódó valódi logikai formáját, s ezáltal bizonyos feltételezéseket engedett meg a valóság szerkezetére vonatkozólag is. Éppen a logikai konstrukciók programjával kapcsolatban kerül előtérbe a nyelv és a nyelvi elemzés módszere Russell filozófiájában. Fejlődésének egy

[23] Le kell szögezni, hogy ez a téves értelmezés Russell késői munkáiban már nem fordul elő. „Nem tételezem fel – írja egyik utolsó művében –, hogy be lehet bizonyítani azoknak a létezőknek nem valóságos voltát, amelyeknek feleslegességét ez (mármint Occam »borotvája« – M. Gy.) kimutatta. Pusztán azt gondolom, hogy ezáltal meg lehet dönteni a realitásuk mellett felhozott érveket." (Lásd *Russell:* My Philosophical Development. Id. kiad. 62–63. old.)

rövid, bár hatása szempontjából igen jelentős korszakában ezek a kérdések központi jelentőségűvé válnak. Ebben az időben feltételezi, hogy a nyelv logikai elemzése a filozófia egyedüli feladata. Ez a *logikai atomizmus* korszaka. Ez azonban csak egy pillanatnyi állomást jelentett Russell nézeteinek alakulásában, s bár későbbi műveiben is jelentős szerepet tulajdonít a nyelvi problémák vizsgálatának, nem tekinti kizárólagos jelentőségűnek a filozófiában. Mint majd látni fogjuk, a későbbiekben elsősorban más problémák foglalkoztatják. Mivel a logikai atomizmus filozófiáját, részben Russellal, részben Wittgensteinnel kapcsolatban az analitikus filozófia első korszakának vizsgálatakor már tárgyaltuk, itt csak utalunk rá, s nem fogunk vele újólag foglalkozni.

A neutrális monizmus.

A logikai konstrukciók módszerében és elméletében kitűzött filozófiai program megvalósítása Russellnál kezdettől fogva *szubjektív idealista* jellegű volt. Lényegileg 1905-től kezdve, amikor kidolgozza leírás-elméletét, fokozatosan távolodott realista korszakának dualista és objektív idealista vonásaitól, hogy a húszas évek kezdetére – számos átmeneti formán és változaton keresztül – kidolgozzon egy a machizmushoz igen közel álló szubjektív idealista és monista filozófiát.

Ez a tendencia már világosan jelentkezett Russell 1911-ben megjelent tanulmányában a „Tudás ismeretség és tudás leírás útján"-ban. (Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Descriptions.)[24] Ebben a cikkében Russell ismeretelméletileg is szakít a platonizáló racionalizmussal, s a szubjektív idealista empirizmus álláspontjára helyezkedik. Mi csak olyan tárgyakról, tulajdonságokról és viszonyokról mondhatunk ítéletet, amelyekkel közvetlen ismeretségben (acquaitance) vagyunk, tehát amelyeket érzékelünk. Ha ítéleteinkben látszólag elő is fordulnak olyan nevek, amelyek nem-érzékelhető objektumokra vonatkoz-

[24] *Russell:* Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Descriptions. Lásd „Proceedings of Aristotelian Society". 1910–11; Lásd még „Mysticims and Logic" című tanulmánykötet. 1918.

nak, ezek valójában leírások, azaz csupán az érzékileg adott tárgyakból képzett logikai konstrukciók. E felfogás következtében a logikai leírás-elmélet és a logikai konstrukciók programja és módszere teljesen új értelmet nyer. A leírás-elmélet eredetileg arra szolgált, hogy feltárja azokat a különbségeket, amelyek nyelvi funkcionálásuk szempontjából megkülönböztetik egymástól az olyan valódi neveket, mint „Petőfi Sándor", a látszólag hasonló, de valójában logikailag egészen eltérő természetű kifejezésektől („a János vitéz írója"), a meghatározott leírásoktól, hogy azután ennek segítségével megoldja az „üres", semmit sem jelölő nevek (pl. „Pegazus") problémáját. Ezek e felfogás szerint álcázott, rövidített leírásokként értelmezendők. Most azonban kiderül, hogy a „Petőfi Sándor" kifejezés sem valódi név, hanem leírás, mert név csak arra vonatkozhat, amit közvetlenül érzékelünk. S mivel Russell szerint mi közvetlenül nem az anyagi tárgyakat, hanem pusztán az „érzéki adatokat" érzékeljük, tehát nevek anyagi tárgyakra (például emberekre) nem vonatkozhatnak, a köznapi nyelvben használt összes név csak álcázott leírás, s ezek egy „ideális nyelvben" logikai konstrukciók segítségével lennének kiküszöbölendők. A logikai konstrukciók módszere immár azt az általános filozófiai célt szolgálja, hogy segítségével köznapi és tudományos ismereteink egészét a szubjektív érzéki benyomásokból építsük fel. Ez a filozófiai álláspont tökéletesen megfelel a pozitivizmus azon tételének, hogy a tudomány nem más, mint az érzéki tapasztalat rendszerezése, bonyolult logikai-matematikai eszközökkel való leírása. Russell is azon keresztül válik a szűkebb értelemben vett neopozitivizmus (a „logikai pozitivizmus") egyik előfutárává, hogy kidolgozza azokat a logikai eszközöket, amelyek segítségével a tudománynak ez a „rekonstrukciója" szerinte megvalósítható. Ugyanakkor a logikai konstrukciók módszere ebben az értelemben egyben a *tudomány „igazolásának"* módszerévé is válik. A konstrukcionizmus elve immár azt jelenti, hogy mindazon szimbólumok helyébe, amelyek érzékileg nem adott tárgyakra vonatkoznak, olyan szimbólum-csoportokat kell behelyettesíteni, amelyeknek egyes elemei pusztán „érzéki adatokat" jelölnek. S mivel az „érzéki adatokra" vonatkozó ismereteink kétségtelenek (azon, a már korábban tárgyalt elv értelmében, hogy én nem tévedhetek pl. abban, pirosat látok-e avagy sem), ha

ez a felépítés lehetséges, akkor a tudomány abszolút bizonyos elemekből épül fel egzakt, deduktív matematikai-logikai módszerek segítségével, s így maga is abszolút bizonyos. Ha tehát a konstrukcionizmus követelménye megvalósítható, igazoltuk a tudomány „jogosultságát", a helyes, biztos megismerésre való igényét. A tízes évek közepétől kezdve éppen ez a kérdés, a tudomány igazolásának problémája áll Russell érdeklődésének középpontjában. A helytelen, torz, idealista kérdésfeltevésből következik teljes megoldhatatlansága, s épp ez az, ami Russellt végső fokon egy szkeptikus filozófiai álláspont elfogadására készteti.

Először azonban Russell még igen magabiztos és optimista álláspontot foglal el a fenomenalisztikus (azaz a köznapi és tudományos megismerést érzéki benyomások kombinációiból leszármaztató) felépítés megvalósíthatóságának tekintetében. „A külvilágról való tudásunk" című könyvében egyértelműen elveti az anyagi világ realitásába vetett korábbi hitét. Az anyagi tárgyak nem léteznek a valóságban, ezek pusztán érzéki benyomásokból és az ezekre vonatkozó emlékképekből felépített konstrukciók. „Egy szimfónia végső alkotóelemei – írja ebben az időben – (eltekintve a relációktól) a hangok. Minden egyes hang csak egy rövid ideig tart. Mi összegyűjthetjük azonban mindazokat a hangokat, amelyeket egy hangszer lejátszik: ezek analógikusak azokhoz az egymást követő egyedi jelenségekhez, amelyeket a józan ész egy „tárgy" egymást követő állapotainak tekint. Azonban a »tárgyat« nem kell semmivel »reálisabbnak« vagy »szubsztanciálisabbnak« felfogni, mint például egy trombita-partitúrát."[25]

Ebben az időpontban azonban Russell még mindig realistának nevezi magát, mivel továbbra is elfogadja a megismerés objektumának és szubjektumának különségét. Ennek a filozófiai álláspontnak azonban már semmi köze a köznapi gondolkodás naiv materializmusához és realizmusához. A realizmus itt azt a sajátos szubjektív idealista formát ölti, amellyel Moore nézeteinek vizsgálata során már találkoztunk: objektum és szubjektum megkülönböztetése a *tudaton belül* történik, mivel az érzékelés és a gondolkodás tárgyaiként nem az objektív valóság jelenségei, ha-

[25] *Russell:* Ultimate Constituents of Matter. 1915. Lásd a „Mysticism and Logic" című tanulmánykötetben. New York 1918. 129. old.

nem az önálló lényekké változtatott érzéki benyomások, az „érzéki adatok" szerepelnek. A realizmus címkéje ez esetben már csak azt jelenti, hogy Russell megkülönbözteti egymástól az érzékelés aktusát, folyamatát (amely folyamatok összessége a szellemi szubjektumot, az Ént alkotja) magától az érzéki benyomástól, az érzéki aktusnak önálló létezővé hipnosztazált eredményétől és tartalmától.

Korábbi filozófiai realizmusának ezt az utolsó maradványát is feladja azonban a húszas évek legelején, amikor eljut az ún. „neutrális (semleges) monizmus" megalapozásához. Ezt az álláspontot legteljesebben az *Elme elemzése* (1921) című munkájában fejtette ki, amelyet az *Anyag elemzése* (1927) című könyv követett és egészített ki. Most már elvet minden különbséget az érzékelés és a gondolkodás aktusa és ezek tárgya között, amit annál könnyebben megtehet, mert már korábban teljesen elszakította az érzékelést és gondolkodást valóságos tárgyától, a külső anyagi világ jelenségeitől. Ennek megfelelően nemcsak az anyagi valóság, hanem a tudat, a gondolkodó szubjektum végső, metafizikai értelemben vett realitását is tagadja. „Ha el akarunk kerülni egy teljesen felesleges feltételezést, úgy el kell tekintenünk attól, hogy a szubjektumot a valóság egy aktuális összetevőjeként fogjuk fel."[26] Az „Én" az anyagi tárgyakhoz hasonlóan pusztán logikai konstrukció, mégpedig mindkettő *egy és ugyanazon* elemekből, az érzéki benyomásokból *különböző* módon felépített konstrukció. „A szellem és az anyag közti különbség pusztán a különböző elrendezés következménye. Ezt egy postahivatallal való analógia segítségével illusztráltam, amely kétféle módon – alfabetikus és geográfiai sorrendben – osztályozza az embereket. Az első elrendezés szerint az lesz az ember szomszédja, aki legközelebb áll hozzá az ábécében, a második szerint az, aki mellette lakik. Hasonlóképpen egy érzetet egy csoportba foglalhatunk más jelenségekkel valamely emlékezet-lánc (memory-chain) segítségével, s akkor az érzet az elme része lesz; vagy pedig egy csoportba vehetjük azokkal a jelenségekkel, amelyek okozatilag megelőzték, s ebben az esetben a fizikai világ részeként jelenik meg."[27] Ez a

[26] *Russell:* Analysis of Mind. London 1921. 142. old.
[27] *Russell:* My Philosophical Development. Id. kiad. 139. old.

felfogás *monista,* mivel azt hangsúlyozza, hogy a valóság összes jelensége egyféle anyagból, az érzéki benyomásokból, illetve (mint a következőkben meglátjuk) ezekhez hasonló jelenségekből tevődik össze, s ez a monizmus *neutrális*, semleges, mert az érzéki benyomásokat nem tekinti sem szelleminek, sem anyaginak, hanem az anyagot és a szellemet éppen ezekből eredezteti. E koncepcióban általában nincs semmi új. Már a machizmusnak az „elemekről" szóló tanításában, s úgyszintén az amerikai pragmatizmus egyik vezéralakjának, *W. James*nek „radikális empirizmusában" megtalálhatjuk eszmei előzményeit és forrásait. E filozófia „semlegességére" való hivatkozás itt is csak olcsó fogás arra, hogy a filozófia alapkérdésére adandó választ megkerülve, a hátsó kapun csempésszék be a szubjektív idealizmus álláspontját. Hiába hangsúlyozza ugyanis Russell az önmagukban vett érzéki benyomások neutrális voltát, nem szubjektív-tudati jellegét, mivel a valóságban még senkinek sem sikerült az individuális tudaton kívül létező érzéki benyomásokat találnia, filozófiája voltaképpen a tudat elsődlegességét állítja. Az anyagot szubjektív érzéki benyomások komplexumává változtatja, s így logikai konzekvenciájában tagadja a világnak az emberi érzékelés és gondolkodáson kívüli és attól független létezését (bármennyire idegenkedik is ő maga ennek a következménynek elismerésétől). Russell neutrális monizmusának általános jellegét illetően változatlanul jogosult mindaz, amit Lenin a machizmus bírálatával kapcsolatban elmondott.

A machista és a russelli álláspont közti különbség ebben a periódusban pusztán bizonyos részletkérdésekben nyilvánul meg. Egyrészt Russell igyekszik Machnál és Jamesnél sokkal részletesebben kidolgozni azt a problémát, hogy milyen elvek különböztetik meg az anyagnak és a szellemnek egy és ugyanazon nyersanyagból való, különböző típusú konstrukcióját. Ezt a különbséget az anyagra és a szellemre jellemző különböző típusú törvényszerűségekben véli felfedezni. „Az anyag és szellem dualizmusát... nem tarthatjuk metafizikailag jogosultnak. Ennek ellenére a világban, ahogy ezt megfigyeljük, találkozhatunk egy bizonyos, feltehetőleg nem végső természetű dualizmussal. Ez a dualizmus elsődlegesen nem a világ nyersanyagára (stuff), hanem az oksági

törvényekre vonatkozik."[28] Az alapvető különbség e vonatkozásban az, hogy a pszichológia oksági törvényeiben „oksági egységként" (azaz egy meghatározott okozatot kiváltó okként) sohasem egyetlen esemény, hanem mindig két vagy több esemény lép fel, mivel bármely „külső" jelenség hatása a korábban szerzett tapasztalat, az emlékezet befolyása következtében módosul. A gyermek, aki egyszer megégette magát, a továbbiakban el fogja kerülni a tüzet, az odaégetett pirítós viszont nem. E különböző típusú törvényszerűségek eredetét és létrejöttét azonban Russell egyáltalán nem törekszik, s a maga idealista filozófiájának talajáról nem is képes megmagyarázni. Ennek következtében, míg az egyik oldalról – szubsztanciájuk tekintetében – elmos minden különbséget anyag és szellem között, a másik oldalról megint teljesen mereven szembeállítja őket, s ezért teljesen képtelen arra, hogy a pszichikai folyamatoknak a fiziológiai (s ezeket alkotó fizikai) folyamatokkal való kapcsolatát megmagyarázza. Ezért azután a „kauzális dualizmus" itt jellemzett elmélete már az *Anyag elemzésében* is eltűnik, s új koncepcióknak ad helyet.

A neutrális monizmus kiküszöbölte Russell idealista periódusának utolsó gondolati maradványát – objektumnak és szubjektumnak bárha csak az individuális tudaton belüli megkülönböztetését is. Ezzel Russell szubjektív idealista (pozitivista) filozófiája teljesen következetessé és egységessé vált. Más vonatkozásban azonban már az *Elme elemzését* megelőző egyes írásokban kezd lemondani a radikális fenomenalizmus bizonyos követelményeiről és számos megoldhatatlannak bizonyuló nehézség hatása alatt immár szerényebben fogalmazza meg a konstrukcionizmus programját. Ugyanis Russell annak megállapítására kényszerül, hogy pusztán az *aktuális* érzéki benyomásokból és az ezekre vonatkozó emlékképekből nem lehet logikailag felépíteni az anyagi tárgyakat. Ehhez az „érzéki adatokon" kívül fel kell még tételezni az ún. *„szenzibiliák"* létezését is. A szenzibiliák olyan érzéki adatok, amelyeket aktuálisan senki sem érzékel vagy érzékelt, de amelyeket érzékelnénk, ha a tér megfelelő pontjában tartózkodnánk, tehát „azok a tárgyak, amelyeknek metafizikai és fizikai jellege ugyanaz, mint az érzéki adatoké anélkül, hogy bármely elme ér-

[28] *Russell:* Analysis of Mind. Id. kiad. 137. old.

zékletei lennének".[29] A szenzibiliák feltételezése semmit sem változtat a russelli filozófia szubjektív idealista voltán, s pusztán a a fenomenalizmus egy olyan bonyolultabb, árnyaltabb típusának elfogadását jelenti, amely már korábban is fellépett a pozitivizmus történetében (elsősorban J. St. Mill híres, már idézett meghatározásában, amely szerint az anyag az érzékelés állandó *lehetősége).* Viszont a szenzibiliák feltételezése az első jelentős eltávolodást jelenti az empirizmus álláspontjától, amely szerint minden ismeretet az aktuálisan tapasztaltból kell leszármaztatni. A tudomány „igazolásának" az idealista empirizmus szellemében értelmezett programja e ponton szenvedi el Russellnál az első vereséget. Arról, milyen terhet jelentett Russell filozófiájára nézve egy kifejezetten önellentmondásos fogalomnak, a „nem érzékelt érzetnek" a világ alapvető nyersanyaga és összetevőjeként való elismerése, talán nem is érdemes részletesebben beszélnünk.

[29] *Russell:* The Relation of Sense-Date to Physics. Lásd a „Mysticism and Logic" c. kötetben. Id. kiad. 148. old.

Szubsztancia és esemény. Szellem és anyag

Az eddigiekben kísérletet tettünk arra, hogy összefoglaljuk Russell fejlődésének legfontosabb állomásait, amelyek nélkül jelenlegi filozófiai álláspontját nem lehetne megérteni. A továbbiakban valamivel részletesebb kritikai megvilágítást igyekszünk majd adni mai filozófiai nézeteinek legfőbb alkotóelemeiről.

A harmincas évek végén és a negyvenes évek legelején Russell filozófiai fejlődésében egy újabb periódus kezdődik. Az első jelentősebb munka, amelyben már megváltozott nézetei jelentkeznek, a *Jelentés és igazság vizsgálata* című könyve (1940) volt. E felfogás teljes kiforrottságában csak *Az emberi tudás: területe és korlátai* (1948) című nagy műve, s az ezt követő néhány kisebb írás, köztük filozófiai önéletrajza („Filozófiai fejlődésem", 1959) fejezte ki. Nézeteinek változása ebben az időszakban már sokkal kevésbé radikális és szembetűnő, mint a korábbi periódusokban volt. Inkább bizonyos hangsúly-eltolódásokról, s az alapkoncepción belüli módosításokról van szó, amelyek azonban mind egyetlen irányba mutatnak. Russell egyrészt arra törekszik, hogy – felfogása egészének felülvizsgálata nélkül – kiküszöbölje ontológiájának legszembetűnőbb szubjektív idealista vonásait és következményeit. Bizonyos értelemben igyekszik visszatérni korábbi realista álláspontjához. Ezzel párhuzamosan ugyanakkor ismeretelméletén belül egyre nagyobb hangsúlyt kapnak az agnosztikus-szkeptikus momentumok.

Filozófiájának kiindulópontját immár az *esemény* (event) fogalma alkotja. Az események elsődlegességének hangsúlyozása a „szubsztancia" filozófiai fogalma elleni polémiával párosul. A szubsztancia a tulajdonságok és az állapotok változatlan hordozója, amely megmarad akkor is, ha a tárgy egyes tulajdonságai megváltoznak. Ennek feltételezése azonban Russell szerint

két okból is jogosulatlan: 1) ismeretelméletileg, mivel mindig csak az egyes tulajdonságokat, állapotokat stb. ismerjük, s nincs semmi szükség arra, hogy feltételezzünk valamely mögöttük rejlő, rejtelmes és megismerhetetlen „magánvaló" dolgot; és 2) fizikailag, mivel a mai fizikában nem találunk megsemmisíthetetlen és állandó létezőket, szemben például a klasszikus atomisztikával. Az állandó tárgyak és a szubsztancia feltételezése helyett azt a nézetet kell elfogadnunk, hogy a „tárgy" nem más, mint bizonyos *hasonlóságot* mutató események *sorozata*. Ezt a következő analógia világíthatja meg. Amikor egy filmen egy mozgó tárgy képét látjuk, valójában mozdulatlan fényképek sorozatával van dolgunk, amely sorozatban egymást követő képek közt igen kicsiny az eltérés. Hasonlóképpen a tárgy is kevéssé eltérő események, állapotok sorozata, ezekből felépülő logikai konstrukció. Az események mintegy a „tárgyak" időbeli molekulái.

Az események bizonyos értelemben maguk is összetettek. Magukat az eseményeket úgy határozhatjuk meg, hogy ezek egy véges *tér-idő régiót elfoglaló tulajdonságok, minőségek együttes* jelenlétei (compresence), kapcsolatai. Esemény lehet például egy kis darab papír hirtelen felgyulladása, amelyet meghatározhatunk, mint bizonyos szín, hőfok, alak stb. együttes jelenlétét. Végső soron ezek a tulajdonságok, minőségek alkotják a valóság végső alkotóelemeit. „Az a fundamentális apparátus, amelyből a köznapi tulajdonneveket (azaz az egyedi tárgyakat jelölő kifejezéseket. – M. Gy.) létre kell hoznunk, a fenti elméletnek megfelelően abból tevődik össze, amit közönségesen tulajdonságoknak, s nem szubsztanciáknak tekintenénk – pl. a piros, a kék, a kemény, a lágy, a kellemes, a kellemetlen."[30] Ezek a minőségek ismétlődnek, újra és újra visszatérnek. De minden egyes eseményt a minőségek egy teljesen sajátos, egyedi és egyszeri együttléte alkotja, amely nem ismétlődhet meg soha. Maguk az egyes események nem elszigeteltek, hanem különböző kapcsolatban vannak egymással. A véges kiterjedésű események egyrészt térben és időben részben átfedhetik egymást. Másrészt az időben egymást követő s térben közeli eseményeket meghatározott állandó viszonyok, a fizika oksági törvényei kötik, illetve köthetik össze egymással.

[30] *Russell:* My Philosophical Development. Id. kiad. 170. old.

Ha az ilyen okságilag összekapcsolt események *folytonos* jellegűek, vagyis az oksági láncban egymást követő események közt csekély az eltérés s nagyfokú a hasonlóság, akkor beszélünk Russell szerint arról, hogy ezek egy és ugyanazon „tárgy" különböző, egymást követő állapotai.

Az esemény fogalmához s Russell egész ontológiai koncepciójának bírálatához a következőkben, miután további feltételezéseit is megvizsgáltuk, még visszatérünk. De talán már itt helyénvaló lesz egy kritikai megjegyzés. Arra kívánjuk felhívni az olvasó figyelmét, hogy az esemény fogalma Russellnál végső soron teljesen meghatározatlan marad. Pontosabban szólva egyáltalán nem nyújt semmiféle ismérvet arra vonatkozóan, hogy hol kell meghúzni valamely esemény tér- és időbeli határait, azaz melyek azok a minőségek, amelyeket együttlétezőnek, egy eseményhez tartozónak kell elfogadnunk, s melyek azok, amelyek már különböző eseményeket alkotnak. Egyedül ez a meghatározatlanság – ami kifejezésre jut abban a tényben is, hogy Russell az eseményekről néha azt mondja, hogy *minimális*, néha pedig csak azt, hogy *véges* tér-időbeli kiterjedéssel rendelkeznek – az, ami a tárgyaknak eseményekből való „konstrukcióját" lehetővé teszi. Mihelyt ugyanis valamely konkrét esetben vizsgáljuk meg a „tárgy" russelli definícióját, ez teljesen elérhetetlennek bizonyul. Vegyünk például egy emberi szervezetet. Ez a fenti felfogás szerint nem más, mint egymást követő események folytonos sorozata. Ez a meghatározás azonban teljesen jogosulatlan, ha figyelembe vesszük, hogy az emberi szervezetet *egyetlen időpillanatban* (vagy egy igen kis időintervallumban) is felfoghatjuk *egyidejűleg* létező események (pl. a szívizmok összehúzódása *és* az agyban végbemenő neurofiziológiai folyamatok *és* egy bizonyos kézmozdulat stb.) összességeként. Russell meghatározása egyedül akkor jogosult, ha mindazokat a tulajdonságokat és állapotokat, amelyek egy igen rövid időszakban jellemeznek egy tárgyat, már kezdetben egyetlen esemény alkotórészeiként fogtuk fel. Mert a bal fülcimpám és a környező levegő általában véve az időben szintén folytonosan változtatja állapotát, és mégsem alkot *egy* anyagi tárgyat. Russell eljárása tehát csak akkor vezet eredményre, ha már eredetileg úgy alkottuk meg az esemény fogalmát, hogy az egy tárgy összes minőségét felölelje, hogy annak

térbeli határai a tárgy határaival essenek egybe. Ha viszont így áll a dolog, akkor mégiscsak a tárgy és nem az esemény fogalmából indultunk ki, Russell feltételezésével ellentétben.

Térjünk azonban egyelőre vissza Russell nézeteinek ismertetéséhez. Fejlődését ismerve teljes joggal vetődik fel a kérdés, vajon az esemény és a minőség fogalma nem puszta átkeresztelése-e a „neutrális" érzet, illetve az érzetminőség fogalmának. E vonatkozásban azonban filozófiája valóban megváltozott. Míg korábban az érzéki benyomásokat tekintette a világmindenség nyersanyagának, most világosan leszögezi, hogy az események döntő többsége nem érzéki benyomás, és minden érzékeléstől függetlenül létezik. A fizikai világ független az érzékeléstől.[31] „Én semmi lehetetlent nem látok egy olyan világegyetemben, amelyben nincs tapasztalat. Ellenkezőleg, úgy gondolom, hogy a tapasztalat igen korlátozott, és kozmikus szempontból triviális aspektusa a világegyetem egy igen piciny részének."[32] Munkáiban kifejezetten hangsúlyozza, hogy amikor minőségekről beszél, nem érzetminőségekre gondol s az eseményeket alkotó minőségek többsége lényegileg, alapvetően különbözik vagy legalábbis különbözhet az érzetminőségektől.

Ezek az idézetek határozottan mutatják, hogy Russell legújabb írásaiban igyekszik eltávolodni korábbi műveinek szubjektív idealista felfogásától. Ennek ellenére ontológiája most is csak a „neutrális monizmus" egy új, pusztán ellentmondásosabb válfaját alkotja. Ez rögtön világossá válik, ha az érzékelés, s általában az anyag és a tudat viszonyának problémáját vesszük figyelembe.

Mint már láttuk, az események többsége nem szellemi természetű, s nem azonosítható az érzéki benyomásokkal. Ez azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy az események *anyagi* természetűek lennének. Ugyanis az érzéki benyomások („érzéki adatok"), gondolatok, érzelmek, emlékképek stb. Russell szerint szintén események, s mint ilyenek ontológiailag miben sem különböznek a többi eseménytől. Az események anyag és tudat viszonylatában „semlegesek". A különbség hiányát mutatja, hogy, bár a fizikai tárgyak többsége nem pszichikus jellegű eseményekből épül fel,

[31] *Russell:* Human Knowledge. Id. kiad. 168. old.
[32] *Russell:* My Philosophical Development. Id. kiad. 64. old.

ván *egy* olyan fizikai tárgy, amelyet – legalábbis részben – a tágabb szélesebb értelemben vett gondolatok alkotnak. Ez az *agy*. E meghökkentő russelli elmélet szerint az érzetek, érzelmek stb. az agynak, mint fizikai testnek a „részei", pontosabban szólva: a többi között belőlük épülnek fel azok az elektronok, atomok stb., amelyek az agyat alkotják. „Azt állítom . . . , hogy a tér-idő valamely kis területe nem más, mint az együttlétező események összessége és hogy a tér-idő területek oksági viszonyok által rendeződnek el. Az első állításból következik, hogy nincs semmi ok, ami kizárná a gondolatokat azok közül az események közül, amelyek az agyat alkotják, a második állítás pedig ahhoz az eredményhez vezet, hogy – a fizikai tért tekintve – a gondolatok az agyban vannak . . . Ebben az értelemben, amikor az agyban előforduló eseményekről van szó, nincs alapunk annak feltevésére, hogy ezek nem gondolatok, hanem, ellenkezőleg, igen alapos megfontolások késztetnek annak feltevésére, hogy közöttük legalábbis egyesek gondolatok. Itt a »gondolatok« kifejezést mint általános terminust használom a pszichikai események jelölésére."[33]

Ha anyag és tudat közt nem találhatunk semmiféle különbséget, milyen alapon különböztethetjük meg mégis a fizikai eseményeket a pszichikaiaktól? Russell immár elveti azt a korábbi felfogását, amely a törvényszerűségek és oksági összefüggések eltérő jellegében látta e megkülönböztetés alapját. A pszichikus és a fizikai eseményeket most *ismeretelméleti* vonatkozásban határolja el egymástól. Pszichikusak azok az események, amelyeket közvetlenül ismerünk, fizikaiak azok, amelyeket csak valamilyen következtetésen keresztül ismerhetünk meg, amelyek soha sincsenek közvetlenül adva számunkra. „Véleményem szerint a »pszichikus« és a »fizikai« nincsenek annyira elválasztva egymástól, amint ezt általában gondolják. Valamely »pszichikus« előfordulást úgy határoznánk meg, mint olyat, amelyet valamely más módon, és nem következtetés által ismerünk; a különbségtevés »pszichikus« és »fizikai« közt ily módon az ismeretelmélethez, nem pedig a metafizikához tartozik."[34] „Véleményem szerint a különbség a között, ami pszichikus és a között, ami fizikai, nem

[33] *Russell:* Human Knowledge. Id. kiad. 246. old.
[34] *Russell:* My Philosophical Development. Id. kiad. 224. old.

ezek belső természetében van, hanem annak módjában, ahogy mi ismereteket szerzünk róluk. Egy eseményt akkor nevezek »pszichikusnak«, ha az olyan, hogy valaki észreveheti vagy ... megfigyelheti."[35]

A pszichikust mint közvetlenül ismertet még egy vonással jellemezhetjük: a pszichikus eseményekről szerzett ismeretek mindig személyes jellegűek, azaz egy pszichikus eseményt csak az képes megfigyelni, akinek agyát ez „alkotja", és senki más. A fizikai eseményeket senki sem figyelheti meg ugyan, de ezekre – saját pszichikus állapotaiból kiindulva – mindenki egyaránt következtethet. Ily módon anyag és tudat ismeretelméleti ellentéte egyben a közös, társadalmi és a személyes ismeret ellentéteként is jelentkezik.

A pszichikusnak ez a jellemzése azonban közvetlen ellentmondásban van Russell lélekelméletének egy másik fontos vonásával, a megismerő *szubjektum* létének tagadásával. A szubjektum, éppen úgy mint az anyagi tárgyak, pusztán egymással kapcsolatban levő eseményekből felépített konstrukció, amelyet a többitől legfeljebb e kapcsolat sajátos jellege (főként az emlékezet szerepe) különböztet meg. „Bármely pszichológiai ismeretet kifejezhetünk az »Én« fogalmának bevezetése nélkül. Továbbá: az »Én« nem lehet semmi más, pusztán érzetek halmaza, nem pedig egy új egyszerű »dolog«... Ebből még nem következik, hogy nincs ilyen egyszerű »Én«, csak az, hogy nem tudhatjuk, van-e vagy nincs, és hogy az Én pusztán az érzetek halmazaként léphet fel ismereteink bármely részében. Ez a következtetés fontos a metafizikában, mivel megszabadít a »szubsztancia« utolsó fennmaradó alkalmazásától. Fontos a teológiában, mivel megdönt minden feltételezett ismeretet a »lélekről«. És ez fontos a megismerés elemzésében, mivel megmutatja, hogy a szubjektum és az objektum kategóriái nem alapvető kategóriák."[36] Mint ebből az idézetből világosan láthatjuk, Russell többek között éppen a halhatatlan lélek tagadása következtében jut el a szubjektum tagadásáig. De ugyanakkor a fentiek világosan megmutatják azt is, hogy

[35] *Russell:* Human Knowledge. Id. kiad. 254. old.

[36] *Russell:* A History of Western Philosophy. New York 1945. 688–689. old.

kiindulópontként kritikátlanul elfogadja azt az idealista feltevést, hogy ha a megismerésnek van szubjektuma, akkor ez csupán valamely „lélek", „tudat", azaz az anyagi világgal szembeállított szellemi szubsztancia lehet. Minthogy Russell az utóbbit nem ismeri el, tagadja a megismerő szubjektum reális létét is. Ezáltal azonban az egész megismerés – ontológiai aspektusból tárgyalva – személytelen, „semleges" események valamely oksági lánc által elrendezett egymásutánjává változik, s teljesen elszakad a reális, természeti-társadalmi ember – tehát a megismerés valódi szubjektumának – életétől, tevékenységétől és szükségleteitől. Egyáltalán nem véletlen, hogy Russell minden olyan esetben, amikor lételméleti vonatkozásban tárgyalja a tudat kérdését, a reális emberi megismerést mechanikai analógiákkal helyettesíti (pl. a vizuális érzékelés vizsgálata helyett azt tanulmányozza, hogy milyen folyamatok mennek végbe egy fényképlemezben a fényingerek hatása alatt), s kijelenti, hogy általában véve nincs semmiféle elméleti határa a tudati folyamatok ilyen egyszerű mechanikus analógiákkal való megközelítésének.[37] Természetesen ezzel az objektum és szubjektum nélküli filozófiával az ismeretelméletben nem lehet eredményekhez jutni. Éppen ezért már ismeretelmélete kezdeténél, amikor gnoszeológiai ismérvek alapján mégiscsak megkülönbözteti egymástól anyag és tudat, fizikai és pszichikus fogalmát, arra kényszerül, hogy a pszichikus eseményeket mint *személyes* jellegűeket határozza meg. Azonban e meghatározásnak csak akkor van egyáltalán értelme – függetlenül attól helyes-e, avagy hamis –, ha vannak olyan szubjektumok, amelyeknek viszonyában az ismeretek személyes jellegűek lehetnek, ha van *aki* megismer. Így mindjárt kezdetben teljes szakadék jön létre ismeretelmélet és lételmélet között. Ha a szubjektum pusztán „érzetek halmaza", akkor annak az állításnak, hogy saját érzeteimet más nem ismerheti meg, az égvilágon semmi értelme sincs. Gnoszeológiájában Russell mindenütt teljes nyugalommal használja a szubjektum fogalmát, amit ontológiájában elvileg elvetett. Ez a tény nemcsak logikai ellentmondásokhoz vezet, hanem e fogalom teljesen kritikátlan és téves használatát is eredményezi. Mivel a

[37] Vö. *Russell:* My Philosophical Development. Id. kiad. 18–19., 106. old

lételméletben Russell nem vizsgálta meg, hogy milyen specifikus vonások jellemzik az ember életét s helyét a természet többi jelenségei között, ismeretelméletében a szubjektum pusztán mint egy egyedi fizikai vagy legfeljebb biológiai tárgy jelenik meg, s ezáltal már be is zárul a megismerés helyes értelmezéséhez vezető út.

Russell ontológiájának legfőbb hiányossága korántsem a szubjektum fogalmának ellentmondásos volta. Hogy ezt a lételméletet helyesen értékelhessük, két problémát kell kritikailag megvizsgálnunk. Az egyik az anyag és a tudat, a másik a szubsztancia, az esemény és az egyedi tárgy viszonyának a kérdése.

Ami a filozófia alapkérdését illeti, tagadhatatlan, hogy Russell igyekszik kijutni korábbi, nyílt szubjektív idealizmusának zsákutcájából. A húszas-harmincas évekből származó írásaiban az anyagot tudatelemekből, érzetekből s az ezekhez teljesen hasonló jelleget mutató szenzibiliákból létrehozott konstrukciónak tekinti. Megváltozott álláspontját legélesebben egyik nemrég írt cikkében fejtette ki, G. Ryle angol analitikussal folytatott vitájában: „Én minden eseményt fizikainak tekintenék, de *csak* fizikainak azokat számítanám, amelyeket senki sem ismerhet másképp, mint következtetés útján."[38] Ha eltekintünk teljesen az itt kifejtett *ismeretelméleti* állásponttól, akkor ezzel a tétellel egy következő, *meghatározott interpretációban* materialista filozófusok is egyetérthetnének: A világban minden folyamat fizikai (azaz anyagi) jellegű, s a pszichikum nem más, mint sajátos tulajdonságokkal, magas szervezettséggel bíró anyagi (neuro-fiziológiai) folyamatok terméke, tulajdonsága. Russell azonban nem így értelmezi fenti állítását. Számára ugyan maguk a pszichikai történések, az érzetek, a gondolatok stb., mint olyanok alkotnak a maguk szubjektív-tudati mivoltában meghatározott ismeretelméleti „plusszal" rendelkező fizikai eseményeket. Ezt a pluszt a közvetlen, személyes megismerhetőség jelenti. Ebből adódik azután az a képtelen elgondolása, hogy az agy mint fizikai tárgy gondolatokból tevődik össze, vagy legalábbis a gondolatok is szerepelnek az agyat aktuálisan megalkotó események között.

[38] *Russell:* What is Mind? Lásd a „My Philosophical Development" című könyv függelékében. Id. kiad. 254. old.

Russell itt az esemény fogalmának kétértelműségét használja fel. Köznapi értelemben beszélhetünk arról, hogy egy érzelem, gondolat vagy emlékezet – esemény. De ha az eseményeket – Russellhez hasonlóan – a valóság önálló, független létezéssel bíró elemeiként fogjuk fel, ez a szóhasználat teljesen jogosulatlan. Mert a tudattartalmak *nem* léteznek önállóan, hanem az agyban végbemenő bonyolult fiziológaiai folyamatok tulajdonságai. Az agyban nincs egy olyan sajátos, a fiziológiai folyamatokon *kívül* és ezek *mellett* létező „esemény", amelyik pl. a piros szín érzetét alkotná. Ez az érzet a fentebbi folyamatok igen bonyolult kapcsolatának (s mégcsak nem is egyetlen fiziológiai „eseménynek") összegezése. Tagadhatatlan, hogy Russell harcolni akar az anyagot és a szellemet két önálló szubsztanciává változtató idealista dualizmus ellen, amikor tagadja ontológiai megkülönböztetésük jogosultságát. De a dualizmus ellen a modern természettudományokra támaszkodva következetesen csak a materialista monizmus képes harcolni. Az az álláspont, amely szerint a világon nincs más, mint a mozgó anyag és létezési formái, tulajdonságai és viszonyai, az a monizmus tehát, amely a tudatot az anyag egy magas szervezettséggel bíró létezési formájának. egy sajátos, az anyag többi tulajdonságától objektíve megkülönböztetett tulajdonságaként fogja fel. Russell nem szakít következetesen korábbi koncepciójával, továbbra is feltételezi „neutrális" elemek létezését. Ezért egyrészt nem tud megszabadulni az idealizmustól (azt állítja, hogy legalábbis egyes fizikai tárgyak – pl. az agy – „gondolatokból" vannak felépítve), másrészt pedig amennyiben lételméletében megszabadul a szubjektív idealizmus nyílt következményeitől, annyiban ezen ontológia következetlenségének és helytelenségének eredményeként ismeretelméletének teljes szubjektivitásával kell megfizetnie.

Az események neutrális jellegével függ össze Russell filozófiájában a *szubsztancia* tagadása. Bármiféle szubsztancia létét tagadja a valóságban, ezáltal éppen azt kívánja lehetetlenné tenni, hogy megkérdezhessük: *milyen* természetűek ezek az általa feltételezett „események". De ez az álláspont tarthatatlan. Az események szerinte nem mások, mint minőségeknek, tulajdonságoknak térben és időben való együttlétei. A valóságban azonban sem a tulajdonságok, sem az állapotok nem léteznek önállóan;

mindig *valaminek* állapotai és tulajdonságai. A tulajdonság és a minőség fogalma absztrakció, amelyet a meghatározott viszonylatban hasonló tárgyak, jelenségek összehasonlításának útján nyerünk. A tulajdonságoknak mindig van alanyuk, „hordozójuk", s ez az, amit szubsztancia néven jelölünk. A minőségeknek önálló létezőkké változtatása a legabszurdabb következményeket vonja maga után. Példának okáért egyáltalán nem lehetetlen azt feltételezni, hogy a térben és időben végtelen világegyetemben van két olyan tárgy vagy esemény, amelynek – tér-időbeli lokalizációjától eltekintve – minden tulajdonsága megegyezik. (A tér-időbeli helyzetet – mint ezt Russell is helyesen hangsúlyozza – a relativitáselmélet alapján nem foghatjuk fel az egyedi tárgy tulajdonságaként, pusztán az ilyen tárgyak közti viszonyként.) Az ilyen tárgyakat Russell azonosnak kellene hogy tekintse, mégha sok százezer fényév vagy sok évmillió választaná is el őket egymástól. Az események egyedisége, amit, mint korábban láttuk, feltételez, legalábis az ő filozófiáján belül teljesen megalapozatlan s idegen posztulátum marad.

Van ugyanakkor Russell lételméletében egy olyan probléma, amelyre ugyan helytelen, téves választ ad, sőt amit felvetni is helytelenül vet fel, de amely mégis reális és jelentős filozófiai kérdést takar. *Ez az egyedi tárgy és az esemény viszonyának kérdése.* Russell ezt szubsztancia vagy esemény közti alternatívává változtatja, s ezzel eltorzítja a voltaképpeni problémát. Az esemény fogalmának vizsgálatát ugyanis a modern fizika fejlődése sürgős feladatként állítja a filozófia elé. A kérdés azonban nem az, hogy van-e szubsztancia, vagy csak események vannak, hanem a következő: hogyan artikulálódik, milyen konkrét létezési formákra tagolódik az anyagi szubsztancia. Általában természetesként szoktuk feltételezni, hogy az anyagi valóság viszonylag önálló, egymással kapcsolatban levő, s egymásra hatást gyakorló egyedi tárgyakra oszlik. Az egyedi anyagi tárgy fogalmát nem oly könnyű megmagyarázni. Minden pontosság és teljesség igénye nélkül az egyedi dolgok, tárgyak következő alapvető jellemvonásaira mutathatunk rá: egy „tárgyra" először az jellemző, hogy valamennyi részének vannak olyan közös és viszonylag állandó tulajdonságai, amelyek közvetlen környezetét már nem jellemzik, s hogy elemei meghatározott, viszonylag állandó viszony-

ban vannak egymással (a tárgynak „struktúrája" van). Továbbá: az egyedi tárgy bizonyos értelemben „egységes" egészként reagál a környezetéből érkező hatásokra, azaz bizonyos határokon belül e változások során is megtakarítja legfőbb strukturális jellemzőit. Végül: a tárgy állapotváltozásai folytonos jellegűek. Russell, mint láttuk, csak az utolsó – egymagában elégtelen – jellemvonást veszi figyelembe. Mind köznapi, mind tudományos tapasztalatunk azt igazolja, hogy bizonyos mozgásformákban, az anyagi világ fejlődésének meghatározott állomásain a különböző típusú és jellegű tárgyak alkotják az anyag létezési formáit. De a fizika legújabb fejlődése, a relativitáselmélet és a kvantummechanika létrejötte óta – úgy tűnik – olyan mozgásformák létezését tételezi fel, amelyekben az anyag tagolódása nem egyedi tárgyak formájában történik. Már a kvantummechanika objektumai, az egyedi részecskék sem tekinthetők – hullám- és korpuszkuláris tulajdonságaik sajátos összefonódásának következtében – a szó szoros értelmében vett egyedi tárgyaknak. A mai kvantummechanikában nincs értelme *erről* vagy *arról* az elektronról beszélni, mert apparátusa nem teszi lehetővé az ugyanazon típushoz tartozó részecskék megkülönböztetését. A kvantummechanika egész statisztikai apparátusa azon a feltevésen alapul, hogy az elemi részecskék nem *individuálisak,* s feltehetőleg ebben a tényben az elemi részecskék objektív természete, s nem az elmélet nem-kielégítő volta jut kifejezésre, mivel ez ideig e sajátos statisztika használatát minden gyakorlati ellenőrzés igazolta. A legújabb fizikai elméletek (pl. Heisenberg egységes anyagelmélete, vagy D. Bohm és F. P. Vigier szubkvantum-szint hipotézise) általában feltételezik, hogy a mikrovilág alatti, annál elemibb mozgásformában az anyag nem tárgyakra, hanem eseményekre artikulálódik. Maga az anyagi esemény fogalma azonban még korántsem világos, s ennek tisztázása többek között jelentős feladatokat ró a filozófiára is. Russell érdeme, hogy e problémával viszonylag korán foglalkozott.[39] De az a megoldás, amelyet ő javasol, teljesen elfogadhatatlan, s egyáltalán nem felel meg még a mai fizika

[39] Ebben Russell nem állt egyedül. Az „esemény" fogalma igen lényeges szerepet játszik például a korábban jellemzett neopozitivista H. Reichenbach filozófiájában is.

eredményeinek sem. Russell egyrészt szembeállítja az események létezését a szubsztancia elismerésével, márpedig a legújabb fizikai elméletek az eseményeket egyértelműen az anyagi szubsztancia sajátos megjelenési és létezési formáinak tekintik (Heisenberg új elméletében ezek például az egységes anyagi mező különböző állapotainak felelnek meg). Továbbá az a tény, hogy az anyag valamely mozgásformájában az artikuláció események formájában megy végbe, korántsem jelenti, hogy a magasabb mozgásformákban az egyedi anyagi tárgyak ne lennének az anyag reális megjelenési formái, vagy hogy ezek kevésbé valóságos, „konstruált" létezők lennének. Ezt feltételezni éppoly kevéssé jogosult, mint azt mondani, hogy a különböző állati és emberi szervezetek nem igazán reálisak, hanem csupán mesterséges „konstrukciók", azért, mert egyszerűbb objektumokból (atomokból, molekulákból stb.) tevődnek össze. Russell filozófiája e vonatkozásban teljesen metafizikus, antidialektikus. Képtelen a valóságban levő *minőségi különbségek* (többek között az anyag artikulációjának módjára vonatkozó minőségi különbségek) objektív jogosultságát és jelentőségét megérteni. Ez a metafizikus szemlélet átszövi Russell egész filozófiáját. Itt csak utalunk arra, hogy ő, aki éppen az állandóság tagadásának nevében veti el a szubsztancia fogalmát, egy abszolút statikus világkép kidolgozásához jut el. Hiszen az események a teljesen változatlan minőségek, tulajdonságok új és új összekapcsolódásai. Russell filozófiájából az esemény fogalmának látszólagos dinamikus jellege ellenére is hiányzik nemcsak mindenféle fejlődés, hanem még a változásnak, a mozgásnak elismerése is.

Az érzékelés

Az érzékelés problémája bizonyos mértékig átvezető kapocs Russell lételmélete és ismeretelmélete között. Bár e kérdést már számos vonatkozásban érintettük, szükség van arra, hogy ehelyütt részben összefoglaljuk, részben kiegészítsük az eddig elmondottakat.

Az érzékelés kérdésében Russell a filozófiai empirizmus álláspontjából indul ki: minden ismeretünk (pontosabban minden

tartalmi-tárgyi ismeretünk, mivel Russell szerint a logika és a matematika nem tapasztalati, hanem formális jellegű) alapját és kiindulópontját az érzéki benyomások alkotják. „Úgy gondolom minden kivétel és korlátozás nélkül kijelenthetjük, hogy azon empirikus ismereteknek, amelyekkel valamely személy rendelkezik, nincs egyetlen olyan részlete sem, amelyeket e személy nem az életében szerzett érzet vagy érzetek által sajátítana el."[40] „Az individuális észleletek minden ismeretünk alapját alkotják, és nincs olyan módszer, amelynek segítségével olyan adatokat nyerhetnénk, amelyek több megfigyelő számára közösek (publikus jellegűek)."[41]

Már a fentebbi idézetekből látható, hogy – amint ez Russell lételméletéből szükségszerűen következik – az érzéki benyomásokat ugyanakkor egy személy, egy emberi szervezet *belső állapotaiként* fogja fel. Az érzetek nem mások, mint az agyban végbemenő események. Amikor valamit érzékelünk, voltaképpen agyunk belső állapotát érzékeljük. „Azt állítom, hogy mi *képesek* vagyunk azt megfigyelni, ami fejünkben végbe megy, és hogy semmi mást nem vagyunk képesek megfigyelni."[42] Az agy belső állapotait, azaz az érzeteket azonban a külső fizikai tárgyakról érkező hatások hozzák létre. A külső tárgyak érzeteink *okai*. Ez az érzékelés ún. *oksági elmélete,* amelyet röviden úgy foglalhatunk össze, hogy mi nem magukat az anyagi tárgyakat, hanem pusztán belső állapotainkat érzékeljük, amelyeket a dolgok ránk gyakorolt hatása vált ki. Az objektív fizikai tárgyakra mi csak ezekből az érzetekből kiindulva *következtethetünk*. „Az, amit mi közvetlenül tapasztalunk, nem lehet az a külső tárgy, amellyel a fizika foglalkozik, és pusztán az, amit közvetlenül tapasztalunk ad alapot nekünk arra, hogy higgyünk a fizikai világban."[43] Ezt az elméletet Russell a természettudományokra hivatkozva igyekszik igazolni. A fizika megmutatja, hogy a fizikai tárgyak nem hasonlóak az általuk keltett érzetekhez. A fiziológia szerint az érzet egy hosszú oksági láncolat eredménye, amelynek csak kez-

[40] *Russell:* My Philosophical Development. Id. kiad. 227. old.
[41] *Russell:* Human Knowledge. Id. kiad. 22. old.
[42] *Russell:* My Philosophical Development. Id. kiad. 26. old.
[43] Uo. 104. old.

dete az „érzékelt" anyagi tárgy. Az ebből kiinduló fizikai hatás különböző anyagi transzformációkon megy keresztül, míg végre eléri az agyat, ahol – ezen oksági láncolat végén – az érzet keletkezik. Végül a pszichológiából ismerjük, hogy érzetek bizonyos esetekben létrejöhetnek nemcsak a megfelelő fizikai tárgyak hatására, hanem egyéb fiziológiai folyamatok következtében is (érzéki illúziók és hallucinációk), s továbbá azt is, hogy különböző emberek egy és ugyanazon fizikai tárgyat különbözőképpen észlelnek. Mindez, Russell szerint, lehetetlenné teszi annak feltételezését, hogy érzéki megismerésünk tárgyát maguk az anyagi dolgok alkotják, amelyek az érzetet okságilag létrehívják.

Az érzékelés oksági elmélete Russell ismeretelméletének egyik legfontosabb összetevőjét alkotja. Elmélete következtében – bár elismeri a tudaton kívüli, fizikai világ létezését – az érzeteket mintegy falként fogja fel, amely elválasztja az embert az anyagi világtól. Így azután, amikor azt igyekszik megmagyarázni, hogy miként válhatnak mégis az érzetek a külső dolgok megismerésének forrásává, kénytelen olyan elvekre hivatkozni, amelyek szerinte tapasztalatilag nem igazolhatók, azaz amelyek pusztán belső természetűek, amelyeket nem határoz meg a külső dolgok hatása.

Nézzük meg, mennyire meggyőzőek Russell érvei azzal a materialista felfogással szemben, amely az anyagi tárgyakban nemcsak érzeteink okát, hanem egyben tárgyát is látja, azaz azt, amit érzeteink visszatükröznek. Eszerint érzeteink nem saját állapotainak falai közé zárják, vagyis elválasztják az embert az anyagi világtól, hanem éppen összekötik, lévén ember és tárgy, szubjektum és objektum sajátos kapcsolatának, viszonyának formái. Mindenekelőtt az a tény, hogy különböző emberek egy és ugyanazon dolgot részben másként érzékelnek, semmit sem mond e felfogás ellen. A marxista filozófia kifejezetten hangsúlyozza, hogy érzeteink és észleleteink függnek az érzékelő szubjektum tevékenységétől, szükségleteitől s általában véve szervezeti felépítésétől is, ebben az értelemben tehát szubjektívek. Ha az érzékelés mint folyamat szubjektum és objektum, sajátos viszony, kapcsolat, akkor már ebből is következik, hogy magának a szubjektumnak természete nem közömbös a létrejövő érzéki ismeret tekintetében. De abból, hogy mi szubjektív szükségletek, érdekek, szervezeti felépítettség stb. prizmáján keresztül látjuk az érzékeinken ke-

resztül visszatükrözött tárgyakat, egyáltalán nem következik, hogy amit látunk, azok nem a tárgyak. Ami a második pszichikai érvet, a hallucinációkra és illúziókra való hivatkozást érinti, ez az argumentum egyszerűen logikailag hibás. Ez ugyanis feltételezi, hogy először megkülönböztetjük az illuzórikus észleleteket a helyes észleletektől, hogy azután az előbbiek meglétére hivatkozva azt állítsuk, hogy egyetlen észlelet sem lehet az anyagi tárgyakat visszatükröző. Gyakorlatilag mindig el tudjuk választani az illuzórikus benyomást a nem-illuzórikustól. Éppen ez mutatja, hogy érzékszerveink s az érzéki megismerés voltaképpeni funkciója az anyagi világ tárgyainak visszatükrözése. Az a tény, hogy bizonyos fizikai hatások (pl. dörzsölés) által elérhető, hogy egy szobahőmérő a környező levegő hőmérsékleténél jóval többet (vagy kevesebbet) mutasson, egyáltalán nem cáfolja azt, hogy a hőmérő feladata, funkciója a szoba hőmérsékletének mérése, s hogy ezt a feladatát a normális, nem elromlott hőmérő *általában* teljesíti is.

Térjünk most rá Russell fiziológiai argumentumára, amely szerint az érzet pusztán a tárgyból kiinduló oksági láncnak az agyban létrejövő végeredménye, amely oksági lánc során az eredeti hatás oly lényeges transzformációkon megy keresztül, hogy vajmi kevés marad meg kiinduló természetéből. Ez a felfogás azonban épp a modern fiziológia szempontjából teljesen jogosulatlan, s legfeljebb a múlt század tudományos színvonalát tükrözi. Minden érzékelési folyamat nyilvánvalóan azzal kezdődik, hogy az érzékszervekben a külső tárgyak hatására bizonyos állapotváltozások mennek végbe, s ezek meghatározott idegpályákon az agykéregbe továbbítódnak. De az agy nem egyszerűen regisztrálja ezeket az impulzusokat. A modern fiziológia (elsősorban Pavlov és iskolája) éppen azt húzza alá, hogy az agykéregben végbemegy ezeknek az adatoknak az átdolgozása – analízise, szintézise és általánosítása. Az érzékszervekben végbemenő állapotváltozásokból eredő impulzusokat az agy feldolgozza, mint olyan *információkat,* amelyek a hatást gyakorló tárgy tulajdonságait, természetét jelzik. Az agyműködésnek ez az analizáló és szintetizáló, információ-feldolgozó tevékenysége nem az érzékelést követő, s ettől elválasztható folyamat, hanem – fiziológiai szempontból nézve – ez maga az érzékelés, illetve észlelés. Russell teljesen elszakítja egymástól e két tevékenységet, az érzékelést pusztán egy mechanikus oksági

láncolat végső láncszemének passzív regisztrációjává változtatja, s ezzel csak megismétli a múlt századvégi felfogást, az érzékelés ún. receptorelméletét, amelyet azóta már megcáfolt s teljesen elvetett a fiziológia.

Végül szóljunk néhány szót Russell „fizikai" argumentumáról, amely az anyagi tárgyak tudományos és érzéki képének különböző voltát hangoztatja, s ezen az alapon tagadja az érzékelés visszatükröző jellegét. Ez az érv azonban a russelli filozófia szempontjából is következetlen, mivel maga is elismeri – mint azt a továbbiakban látjuk – érzéki benyomás s az ezt létrehívó fizikai tárgy vagy esemény megfelelését, hasonlóságát egy bizonyos szempontból. Hogy ennek a megfelelésnek léteznie kell, azért is nyilvánvaló, mert maga a fizika, s általában a tudományok végső soron az emberi érzékelésből indulnak ki, mint ezt ő is helyesen hangsúlyozza. Ha az érzéki kép semmiben sem hasonlítana a megfelelő anyagi tárgyhoz, az érzéki benyomásokból kiinduló empirikus tudományok sem lennének képesek bármit is mondani e tárgyakról, s így nem tudnák kiigazítani, helyesbíteni és elmélyíteni az érzékelésben nyert ismereteket. Mivel ezzel a kérdéssel a továbbiakban még foglalkoznunk kell, egyelőre megelégedhetünk ennek leszögezésével.

Az érzékelés „oksági elméletének" egyik legfurcsább következménye az, hogy e felfogásból kiindulva Russellnak tagadnia kell, hogy az érzékelés – sőt bizonyos értelemben véve az észlelés is – ismeret, tudás lenne egyáltalán. Az érzéki benyomás tény, s mint tény kiindulópontja minden empirikus ismeretnek, de önmagában véve még nem megismerés. „Bár az érzékelés a megismerés *forrása,* önmagában – e szó bármely szokásos értelmében véve – még nem megismerés."[44] Ahhoz, hogy ismeretté, megismeréssé váljon, még valamiféle „pluszra" van szükség, ami már nem érzékelés. Hogy ezt az álláspontot megértsük, tisztáznunk kell, mit ért Russell ismereten, tudáson általában.

[44] *Russell:* Human Knowledge. Id. kiad. 440. old.

A tudás nem más – fejti ki Russell –, mint *igaz és megalapozott hit* (vagy vélemény: belief). E fontos meghatározás megértéséhez mindenekelőtt Russell igazságelméletét kell megvizsgálnunk.

Az igazság problémájával kapcsolatban elsősorban két filozófiai elmélettel folytat polémiát. Egyrészt vitában áll a különböző formalista iskolákkal (pl. Neurath és Carnap fizikalizmusával), amelyek szerint az igazság meghatározott szabályok követésében s általában a kijelentések közötti viszonyokban (pl. ellentmondásmentesség) áll. Másrészt élesen elveti azt a pragmatista felfogást, amely szerint valamely állítás igazsága azonos értelmű hasznosságával, „sikerességével". Általában véve az igazság fogalma mindig feltételezi az ismeret és az ismeret tárgyának megkülönböztetését. Ha ítéletekre gondolunk, akkor egy kijelentés igazsága mindig meghatározott viszony a kijelentés s bizonyos, az adott kijelentést végső soron létrehívó tény vagy tények között, amelyek (eltekintve a nyelvtudomány tételeitől) általában nem nyelvi jellegűek, sőt általában véve függetlenek minden emberi tapasztalattól. Ezt a sajátos viszonyt kijelentés és tény között legáltalánosabban mint *megfelelést* jellemezhetnénk, habár Russell szerint e fogalom pontos meghatározása igen nehéz, s valószínűleg a kijelentések típusaitól függően változik. Az igazság fogalmának vizsgálatát, ennek megfelelően, *Az emberi tudás*ban a következő megállapítással fejezi be. „Minden hit (belief), amely nem pusztán impulzus egy cselekvésre, valami képszerű, amely képet az igen-érzés (yes-feeling) vagy a nem-érzés (no-feeling) kísér. Az igen-érzés esetében a hit »igaz«, ha van egy olyan tény, amelyik oly mértékben hasonlít e képhez, ahogy egy prototípus a róla alkotott ábrázoláshoz. A nem-érzés esetében a hit »igaz«, ha nincs ilyen tény. Azt a hitet, amelyik nem igaz, »hamisnak« nevezzük. Ez az »igazság« és a »hamisság« meghatározása."[45]

Az igazság russelli meghatározása tehát lényegileg a klasszikus, materialista jellegű igazságfelfogás (az igazság, mint a leképezettel, visszatükrözöttel való megfelelés) szellemében alakult ki.

[45] *Russell:* Human Knowledge. Id. kiad. 170. old.

Ez a meghatározás már önmagában megmagyarázza, miért nem tekinti Russell egyáltalán ismereteknek, tudásnak az érzéki benyomásokat. Hiszen igaz vagy hamis csak az lehet, ami feltételez valamiféle viszonyt az adott tudati állapot s ennek külső, általában nem tudati okozója, a megfelelő esemény vagy tény között. Az érzetek azonban szerinte pusztán belső állapotok, „tudatunkat" és „agyunkat" alkotó semleges események, amelyeknek vannak ugyan külső okai, de amelyek önmagukban nincsenek vonatkozásban ezekkel az okokkal. Az érzetek egyszerűen tények, s mint tények nem lehetnek igazak vagy hamisak, azaz nem lehetnek ismeretek.

Nyilvánvaló azonban, hogy ily módon széles szakadék, sőt ellentmondás jön létre Russell érzékeléselmélete s igazság- (általánosabban tudás-) fogalma között. Ha a minden ismeret kiindulópontjaként és bázisaként szolgáló érzetek pusztán belső állapotok, amelyek csak okságilag vannak összekapcsolva a külső világ tényeivel, de tartalmilag nem vonatkoznak ezekre, akkor hogy lehetséges, hogy van egyáltalán valamiféle emberi tudás, amelyik a külső, nem érzéki-tudati jellegű tárgyakra és eseményekre irányul. Ezt az ellentétet akarja áthidalni Russell, amikor bevezeti a „hit" fogalmát, amellyel az előbbi fejtegetésben már többször is találkoztunk. A hit fogalma nála sokkal szélesebb mint a tudásé, többek közt már csak azért is, mert a hit az állatoknál is megtalálható. A hit általában véve az állati vagy emberi szervezet egy bonyolult állapota, amelyik elemei között gyakran érzéki benyomásokat is tartalmaz, de mindig van benne valami „többlet" ezeken felül. Ezt a többletet lehetetlen pontosan meghatározni, mivel ez sajátos természete szerint valami nem teljesen meghatározott. De ennek az érzékelésen felüli „plusznak" leglényegesebb vonását a *várakozás* és a *cselekvésre való felkészülés* alkotja. Az érzékelés akkor alakul át hitté, amikor saját belső állapotom (az érzéki benyomás) passzív rögzítésén túl, bár ennek alapján, aktívan felkészülök valamely *további* eseményre. „A hit, amint én használom e szót, az elmének vagy a testnek vagy mindkettőjüknek egy olyan állapotát jelöli, amikor az állat cselekszik, s cselekedetében egy érzékileg jelen nem levőre reagál."[46]

[46] *Russell:* Human Knowledge. Id. kiad. 129. old.

Minden emberi ismeret – hangsúlyozza Russell – feltételezi az ilyen értelemben vett „hitet". Amikor azt mondom: „Ez itt egy macska", ez nem pusztán rögzítése, szavakban való kifejezése a megfelelő érzéki benyomásoknak, hanem bizonyos várakozásokat s lehetséges cselekvésekre való felkészülést fejez ki (érzeteim nem fognak egyik pillanatról a másikra eltűnni, mert a macska nem válhat semmivé, legfeljebb elszalad, s ez egy folytonos folyamat; vigyáznom kell, mert talán megkarmol; meg akarom simogatni stb. stb.). De általában a hit nemcsak az emberi ismeretekben és a tudásban van jelen. Legegyszerűbb formájában már a primitív feltételes reflexekben is megtalálható.

A hitnek így meghatározott fogalma azonban még nemigen viszi előbbre a korábban jellemzett ellentmondás megoldását. Minden attól függ ugyanis, mi az, amit a hitben „elvárok". Ha az pusztán újabb érzéki benyomások bekövetkezése, akkor továbbra is megmaradtam a magába zárt, személyes tapasztalat körén belül, s egy lépéssel sem jutottam előbbre a külső, tudattól függetlenül létező világ megismerésének megalapozásában. S nyilvánvaló, hogy Russell ismeretelméletének kiinduló tételei alapján csakis ezt lehet logikusan feltételezni: Ha érzeteinkben pusztán a mi belső állapotaink nyilvánulnak meg és semmi más, akkor várakozásaink csak a mi eljövendő belső állapotainkra (jövőbeli érzeteinkre) vonatkozhatnak. De Russell itt nem követi filozófiájának belső logikáját. Egyszerűen kijelenti, *tény* az, hogy hitünk, várakozásaink *nem* az eljövendő érzetekre, hanem az érzékeléstől függetlenül létező, külső eseményekre, illetve tárgyakra irányulnak. Ezt a tényt a filozófiának tudomásul kell vennie. „A hit egyik jellegzetessége az, hogy külső vonatkozással (reference) rendelkezik... A hitet meghatározhatnánk, mint a szervezet állapotainak egy olyan összességét, amelyet az köt össze, hogy valamennyi állapot – teljességében vagy részben – ugyanazon külső vonatkozással rendelkezik."[47] A külső tárgyak, jelenségek létére s meghatározott módon történő bekövetkezésére való várakozások egyszerűen tényei nemcsak az emberi megismerésnek, hanem az állati viselkedésnek is.

A „hit" fogalma az aktivitás, a tevékenység motívumát viszi

[47] *Russell:* Human Knowledge. Id. kiad. 161–162. old.

be Russell ismeretelméletébe. Valóban, Russell bírálja a megismerés tisztán kontemplatív felfogását. De bármennyire pozitívan ítéljük is meg kísérletét, amellyel össze akarta kapcsolni a gyakorlatot és a megismerést, ezek viszonyát és összefüggését nem tudja kielégítően s helyesen tisztázni. Russellnál ugyanis tapasztalat és tevékenység a megismerés két, egymástól mereven elválasztott és szembeállított összetevőjeként szerepel. „Az, amit tudásnak tartanak, kétfajtájú lehet: egyrészt a tények, másrészt a tények közötti általános összefüggések ismerete. Ehhez a megkülönböztetéshez kapcsolódik igen szorosan egy másik megkülönböztetés: van olyan ismeret, amit úgy jellemezhetünk mint »visszatükrözést« (mirroring), s van olyan ismeret, amely a tevékenységre való képességből áll."[48] Ezt az idézetet helyesen kell értelmezni. Russell nem állítja (bár szavait így is érthetnénk), hogy van tisztán passzív, tükörszerűen visszavetítő, tényleíró s van tisztán aktív, minden konkrét ténytartalomtól független, általános-strukturális ismeret. Ha konkrét empirikus ismereteinket vesszük figyelembe, különböző arányokban ugyan, de kialakulásukban az ismeretek mindkét fajtája egyaránt szerepet játszik. Ő csak azt állítja, hogy elvileg létezik az ismeretek két teljesen különböző típusa: a passzív, pusztán regisztráló észlelés és tapasztalás, és az aktív, az élettevékenységből eredő és azt szolgáló, az általános összefüggéseket feltáró gondolkodás. A kettő konkrétan mindig együtt szerepel, de természetét és eredetét tekintve teljesen különböző. Ez a felfogás (amely sok szempontból emlékeztet a kanti filozófia bizonyos vonásaira) magát az érzéki tapasztalatot teljesen elszigeteli az ember anyagi tevékenységétől, a racionális megismerést pedig az érzékeléstől, s ily módon lehetetlenné teszi a megismerés folyamatának és lényegének helyes értelmezését.

Ugyanakkor gyakorlat és tevékenység russelli felfogásának van még egy alapvető hiányossága. A gyakorlat számára mindig pusztán individuális, biológiai élettevékenység, s a munkát mint az ember sajátos társadalmi-történelmi tevékenységformáját teljesen figyelmen kívül hagyja. Ebből adódik, hogy Russell képtelen lényegi anyagi különbségeket találni állati és emberi ismeretek kö-

[48] Uo. 439. old.

zött. Az állat „igaz hitét" az ember tudásától szerinte pusztán az különbözteti meg (minőségi s nem mennyiségi tekintetben), hogy az utóbbi „igazolt", „megalapozott". Az ember képes azoknak az előfeltevéseknek tisztázására s világos formában való leszögezésére, amelyeket minden „hit", ezen keresztül minden ismeret kezdettől fogva feltételez. Természetét és határait tekintve tehát nincs alapvető minőségi különbség állat és ember megismerő tevékenysége közt. Az emberi megismerés legfőbb speciális jellemzője szerinte a nyelv.

A hit fogalmán keresztül Russell tehát bevezeti a megismerésbe az objektív külvilág problémáját. De magának a hitnek feltételezése még nem ad választ egy további kérdésre: ha megismerésünkben fel is tételezzük, hogy van egyáltalán a tudattól független világ, hogyan szerezhetünk erről bármiféle helyes ismeretet akkor, amikor érzeteink csak saját belső állapotainkról tudósítanak bennünket, s külső tárgyakkal pusztán oksági viszonylatban állanak. Russell ennek megválaszolásához a *struktúra* fogalmát vezeti be. Az érzetet az őt kiváltó anyagi tárggyal oksági lánc köti össze. Mármost az oksági láncoknak gyakran megvan az a sajátosságuk, hogy bár a lánc egyes elemei, az okilag összekapcsolt események természetük és belső tulajdonságaik szempontjából egyáltalán nem hasonlítanak egymáshoz, ezeknek az eseményeknek struktúrája, azaz elemeiknek tér-időbeli viszonyai és elrendezése valamennyi változáson keresztül hasonló marad. „A természetben végtelen sok példát találunk arra, hogy komplex struktúrák a belső tulajdonságok változásain keresztül okilag továbbadódnak. Ez a helyzet például a hang- és elektromágneses hullámokkal a rádiózásban."[49] Hasonló esettel állunk szemben az érzékelésben is – a tárgyat az érzettel összekötő oksági láncolat folyamán megváltozik valamennyi konkrét minőség, de megegyező marad a minőségek azonosságának és különbözőségének tér-időbeli elrendezése, a kiinduló esemény struktúrája. Ily módon az érzetből levonhatunk bizonyos ismereteket a külső, őt létrehozó tárgyra vonatkozóan, bár az érzet csak a mi belső állapotunk. De ez az ismeret csak a tudaton kívüli valóság szerkezetére, s nem tulajdonságaira és belső természetére vonatkozik és

[49] *Russell:* My Philosophical Development. Id. kiad. 199. old.

vonatkozhat. – S mivel minden ismeret az érzékelésből ered, tehát szükségszerűen, saját tudatunk ismeretétől eltekintve – pusztán struktúrális tudással rendelkezünk. „Mi csak azoknak az eseményeknek belső jellegét ismerjük, amelyek velünk történnek. Az elméleti fizikában nincs semmi, ami lehetővé tenné számunkra, hogy valamit is mondjunk a másutt levő események belső természetéről. Ezek lehetnek éppen olyanok, mint az események, amelyek velünk történnek, de lehetnek valamely teljesen elképzelhetetlen módon abszolút különbözők is tőlük. A fizikában nem találunk semmi mást, csak egyenleteket, amelyek az események változásainak absztrakt tulajdonságait jellemzik. De hogy mi az, ami változik, s miből mivé változik, erre vonatkozólag hallgat a fizika."[50]

Az oksági hatások során megmaradó struktúrák koncepciójának segítségével Russellnak sikerül összeegyeztetnie a maga szubjektivista érzékeléselméletét az objektív világ megismerésének követelményével. De ez az összeegyeztetés csak a filozófiai *agnoszticizmusnak* tett hatalmas engedmény révén válik lehetségessé. A valóság teljességének megismerése Russell szerint elvileg lehetetlen, mert minden, az anyagi jelenségekről szerzett ismeret csupán formális szerkezeti jellegűvé válik. Ráadásul, mivel Russell ontológiája szerint a valóságban szigorúan önálló és egymástól függetlenül létező oksági láncolatok nincsenek, a különböző oksági eseménysorok kölcsönhatásban vannak, s kölcsönösen megváltoztatják egymást, még az általa feltételezett szerkezeti azonosság sem lehet sohasem pontos, már a megismerést alkotó fizikai-fiziológiai folyamatok következtében sem. Mindig csak megközelítő lehet s ez a tény csak mélyíti filozófiájának agnosztikus vonásait.

Russell egyik gyengéje az elméletének alapját képező ontológiai-fizikai tétel – az oksági hatás során változatlanul megőrződő struktúra feltételezésének – megalapozatlanságában és önkényes voltában rejlik. *Általában* véve ugyanis a kauzális összefüggések *nem* tételezik fel az oksági láncolatban szereplő események szerkezeti azonosságát. Például azon oksági sorban, amelynek kezdetét egy gyufa meggyújtása, végét pedig a kályhában elhelyezett fa

[50] *Russell:* My Philosophical Development. Id. kiad. 18. old.

vagy szén meggyulladása, vagy akár a szoba hőmérsékletének emelkedése jelenti, nehéz lenne bármiféle ilyen természetű azonosságot kimutatni. Tagadhatatlan, hogy egy érzéki kép s az általa visszatükrözött objektív jelenség között strukturális (és nemcsak strukturális) megfelelés áll fenn. De ezt képtelenség az oksági hatás terjedésének általános tulajdonságaival magyarázni, mivel azok a közvetítő láncszemek, amelyeken keresztül ez a hatás megvalósul – az érzékszervből az agyba vezető idegimpulzusok – általában véve ezt a hasonlóságot *nem* mutatják. Ha – a valóságnak megfelelően – úgy észlelem, hogy *A* tárgy *B* tárgytól balra van, ez még korántsem jelenti, hogy *A* tárgyról érkező *ideg-impulzusok* a *B* tárgyról érkező impulzusoktól balra levő idegpályákon továbbítódnának, vagy az agyban ennek megfelelően lokalizálódnának, de még azt sem, hogy bármiféle invariáns térbeli elhelyezkedést mutatnának egymás vonatkozásában. Már maga az a tény, hogy a tárgytól az érzékszervig érkező impulzusok, s úgyszintén az érzéki kép maga folyamatos, míg az érzékszervtől az agyig jutó ideg-impulzusok diszkrét természetűek, utal arra, hogy érzéki kép tárgyához való hasonlóságát nem érthetjük meg, ha az érzékelés folyamatát feloldjuk az oksági összefüggés általános sémájában, hanem ennek megértéséhez a folyamat *specifikus* funkcióját és jellegét kell figyelembe vennünk, amit Russell teljesen elmulaszt.

Sokkal súlyosabb azonban az az ellenvetés, amely akkor adódik, ha Russell elméletét az emberi megismerés konkrét folyamatával szembesítjük. Ebben a folyamatban ugyanis hiába keresnénk azt a merev határt szerkezet és tulajdonság ismerete közt, amelyet az ő agnoszticizmusa feltételez. Bármely tudományt vizsgáljunk is meg, ez éppen annyira nyújt ismeretet az általa tárgyalt objektumok és folyamatok szerkezetére, mint belső természetére vonatkozólag. Az elektron fogalma például nemcsak egy meghatározott kölcsönhatások során meghatározott módon változó tér-időbeli struktúrát jelöl, hanem a fizikai „tárgyak" egy meghatározott tulajdonságok (elektromos töltés, rádiusz, szpin, mágneses momentum stb.) által jellemzett osztályát is. Amikor Russell tagadja a tudattól függetlenül létező tárgyak tulajdonságainak és minőségeinek megismerhetőségét, érvelésében igen kétértelmű módon jár el, és visszaél a tulajdonság és a minőség fo-

galmával. Nyilvánvaló, hogyha a tulajdonságok megismerését azonosítjuk az *érzéki minőségek* ismeretére jellemző közvetlen „átéltséggel", akkor az önmagában vett tárgyak tulajdonságait nem ismerhetjük, nemcsak azért, mert a tudomány által feltárt tárgyak egy jelentős csoportja közvetlenül egyáltalán nem érzékelhető, hanem azért is, mivel maguk az érzéki minőségek mindig a tárgy és érzékelő szervezet kapcsolatát, s nem az önmagában vett tárgyat jellemzik. Ez azonban egyáltalán nem jelenti, hogy közvetve, az absztrakt gondolkodás útján ne ismerhetnők meg a tárgyak belső természetét. Russell egyhelyütt arról ír, hogy a fizika csak matematikai képletekben beszél az elektronról, s az elektron lehet *bármi,* ami ezeknek eleget tesz. De ez az állítás egyszerűen értelmetlen, mert senki sem tudna reális alternatívát felállítani arról, milyen különböző természetű tárgyak felelhetnének meg e matematikai formában rögzített és precízzé tett feltételeknek és tulajdonságoknak. Ennek az állításnak nincs több értelme, mint annak, hogy mi nem ismerjük az ember tulajdonságait és természetét, mivel bármi, ami meghatározott szerkezeti felépítéssel, viselkedéssel stb., stb. rendelkezik, ember lehet.

Russell agnoszticizmusának – az érzékelés helytelen, oksági elméletétől eltekintve – az a legfőbb hiányossága, hogy teljesen eltekint az absztrakt gondolkodásnak az érzékelést követő, s ezt fel- és átdolgozó tevékenységétől. Számára a gondolkodás csak pontosabbá teheti, s a nem érzékelt tárgyakra is kiterjesztheti az érzékelésben adott formális-szerkezeti ismereteket, azaz csak mennyiségi, de nem minőségi vonatkozásban haladhatja meg azokat. Ez a megismerés bonyolult dialektikus folyamatának leegyszerűsítését és eltorzítását jelenti. Megismerésünk valóban a valóságról alkotott érzéki-szemléleti képpel kezdődik. A valóság ezen érzéki visszatükrözésén keresztül megismerjük a tevékenységünk és életünk számára alapvető jelentőséggel bíró makrotesteket, ezek szummatorikus tulajdonságait és összefüggéseit. Ezek az érzéki ismeretek egyrészt tartalmazzák a tudattól függetlenül létező jelenségekkel való szerkezeti hasonlóságokat, amiket Russell feltételez, de ezeken túl egyben tudósítanak e tárgyak egyes objektív tulajdonságairól, minőségeiről is. Ami ezeket az érzéki minőségeket illeti, Russellnak teljesen igaza van abban, hogy ezek az anyagi tárgyakat nem az emberi szervezettel és érzék-

szervekkel való kölcsönhatásuktól függetlenül, hanem csakis ezek viszonyában jellemzik. Édes vagy keserű egy tárgy csak a mi ízlelőapparátusunkhoz való viszonyában lehet. De ebből teljesen helytelenül vonja le azt a következtetést, hogy a tulajdonságok szubjektívek, csak szervezetünk állapotait tükrözik. Valójában az érzetminőségekben visszatükrözött tulajdonságok a tárgy objektív tulajdonságai, bár nem az önmagában vett anyagi tárgy jellemzői. Ezek ún. *diszpozicionális tulajdonságok:* azaz a tárgy azon képességei, hogy meghatározott konkrét anyagi tárgyakkal és jelenségekkel (adott esetben a normális emberi szervezettel) való kapcsolatokban és összefüggésekben meghatározott jellegű „viselkedést" mutasson, meghatározott hatásokat gyakoroljon. Ilyen vonatkozásban a kék vagy édes teljesen hasonló a „gyúlékony" vagy „jó hővezető" fogalmához. Ezek is objektív tulajdonságok, de megint olyanok, amelyek a tárgy meghatározott speciális kölcsönhatásokban megnyilvánuló képességeit jelölik. Az ily módon jellemzett érzéki megismerés korántsem szab tartalmi-minőségi határt az objektív külvilágról szerzett tudásunknak, mégpedig elsősorban azért, mert az ember nemcsak passzív, hatásokat elszenvedő, érzékelő, hanem aktív, anyagilag tevékenykedő lény is. Márpedig az ember sajátos tevékenységét, a munkát, az állat élettevékenységével szemben éppen az jellemzi, hogy a tárgyat nemcsak saját szervezetével hozza kapcsolatba, hanem maga és a természeti tárgy közé más természeti tárgyakat (munkaeszközöket) állít, s így gyakorlati tevékenységében olyan tulajdonságokat is feltár, amelyek a tárgyak egymásközti kapcsolatát jellemzik, s a tárgynak az emberi szervezethez való viszonyában nem nyilvánulnak meg. (Ennek a sajátos tevékenységnek csak egy speciális esete az, amikor az ember maga és a természeti tárgy közé mérőműszereket állít, amelyek mintegy „meghosszabbítják" érzékszerveinek hatáskörét.) Továbbá az ember a maga anyagi tevékenysége folyamán nemcsak számtalan új viszonyba és kapcsolatba hozza a természeti tárgyakat, hanem egyben fel is bontja részeire a tapasztalatban közvetlen, felbonthatatlan egészként megjelenő anyagi objektumokat. Az emberi gyakorlatnak ezt a tevékenységét nyomon kísérő s ezen alapuló absztrakt gondolkodás, az érzékelés adataiból kiindulva, amelyek – mint látjuk – úgy jellemzik a környező anyagi jelenségeket, ahogyan ezek a szervezetünk

és szükségleteink vonatkozásában megjelennek, meghaladja az érzéki megismerés határait. Egyrészt ugyanis felbontja az érzékelésben egészként megnyilvánuló anyagi tárgyakat, s mint nem érzékelhető elemek bonyolult összességét, szerkezetét ábrázolja azokat, másrészt a tárgy különböző speciális kölcsönhatásaiban megnyilvánuló tulajdonságait elemezve, továbbhalad ezektől a tárgy belső természetének, az „önmagában vett tárgy" tulajdonságainak (azaz nem az egyes speciális kölcsönhatásokban kifejeződő, hanem *minden* speciális kölcsönhatást megalapozó és azokat lehetővé tevő tulajdonságainak) megismeréséhez. A gondolkodásnak ez a kettős iránya korántsem független egymástól, hanem bonyolult dialektikus módon összefonódik s feltételezi egymást. A tárgy szerkezetének s alkotóelemeinek ismerete lehetővé teszi, hogy ne csak elfogadjuk adottként a tárgy belső természetét alkotó alapvető tulajdonságokat, hanem meg is tudjuk magyarázni ezek létrejöttét és mibenlétét. Másrészt ezen tulajdonságok bizonyos fokú ismerete általában véve előfeltételét alkotja annak, hogy a struktúra kutatásában előrehaladhassunk. (Ezek a dialektikus összefüggések igen szépen megmutatkoznak például az atomra vonatkozó fizikai elméletek fejlődésében.) Természetesen a megismerés történeti fejlődésében gyakran előáll az a helyzet, hogy valamennyire már ismerjük azt, milyen a struktúrája valamely anyagi tárgynak (pl. egy atomnak), de a struktúrát alkotó elemek (pl. elemi részecskék) belső természetére vonatkozó ismereteink még hiányosak. Az emberi gondolkodás további történeti fejlődése azonban túlvezet a nehézségeken, s általában az összetevők természetének és tulajdonságainak megismerésén keresztül ezeknek a korábban egyszerűként felfogott elemeknek immár összetettként, sajátos szerkezettel rendelkező objektumokként való felfogásához halad. Ily módon a gondolkodás sajátos történeti folyamatában szerkezet és belső természet megismerése mint egymást feltételező, egymást kiegészítő momentum szerepel, s nem mint ellentét, amint ezt Russell agnoszticizmusa feltételezi.

Meg kell még jegyeznünk, hogy Russell agnoszticizmusa szoros összefüggésben van ontológiájának idealista vonásaival. Az agnoszticizmus szükségszerűen következik abból, hogy a fizikai és pszichikus események pusztán oksági viszonyban állnak egymással, és éppen ezért csak szerkezetük szempontjából hasonlít-

hatnak egymásra. Ugyanakkor abból a tényből, hogy a fizikai események tulajdonságait képtelenek vagyunk megismerni, következik, hogy nem tudhatjuk, vajon különbözik-e a fizikai események belső természete a pszichikus eseményektől, s így „Occam-borotvájának" értelmében nyugodtan feltételezhetjük, hogy természetük szempontjából azonosak, azaz semlegesek. Így a russelli filozófia hibás köre tökéletesen bezárul.

A nem demonstratív következtetés posztulátumai

Mivel Russell legújabb írásaiban a megismerés tárgyát a tudattól függetlenül létező, az érzéki adatoktól megkülönböztetett eseményekben és dolgokban jelöli meg, amelyek csak az érzéki benyomásokból kiinduló következtetések segítségével válnak ismertté, filozófiájában az egyik legfontosabb problémává e következtetések jellegének és alapelveinek tisztázása válik. E következtetések genetikai kiindulópontját, mint már láttuk, az állat „hitében" és szokásaiban, meghatározott várakozásaiban és cselekvésre való felkészülésében véli felfedezni. Az embernél azonban ez az állati hit racionális-logikai formát ölt, meghatározott következtetési szabályokká és alapelvekké válik, amelyek nyelvi kifejezést nyernek.

Russell mindenekelőtt azt hangsúlyozza, hogy ez a szubjektív-személyes, érzéki adatokon túlvezető következtetés nem lehet azonos a dedukcióval, mivel az „nem ad új ismeretet, csak a szavak új formáiba öltözteti azokat az igazságokat, amelyeket valamilyen értelemben már idáig is ismertünk".[51] Azok a következtetések, amelyekre itt szükségünk van, nem verbális jellegűek, hanem valóban új ismereteket hoznak létre, de – ami ezzel együttjár – a formállogikai dedukcióval szemben *nem-demonstratívek*, azaz e következtetésfajtákban a kiinduló tételek, a premisszák igazsága s magának a következtetésnek helyessége még nem biztosítja a következmény igaz, csak *valószínű* voltát.

E nem demonstratív következtetések alapvető vagy kizárólagos fajtájának az *indukciót* szokás tekinteni mint olyan eljárást, amelyik – durván megfogalmazva – abból a tényből, hogy *A* és *B*

[51] *Russell:* Human Knowledge. Id. kiad. 171–172. old.

jelenség az eddigi (véges számú) tapasztalati megfigyelések során mindig együtt, egymást követően, vagy valamely más összefüggés által összekapcsolva szerepelt, arra következtet, hogy ez a kapcsolat a további, még meg nem figyelt esetekben is létezni fog. Russell elismeri az indukció szerepét az általános kijelentések igazolásában, de tagadja, hogy ez az önmagában vett, tiszta indukció (a formállogikai dedukcióval együtt) elegendő lenne az objektív külvilágról szerzett ismereteink elnyeréséhez és megalapozásához. Egyrészt egyedül az indukció még nem vezet túl a szubjektív tapasztalat határain, mivel általa csak a már megfigyeltből a még meg nem figyeltre, az aktuálisból a lehetséges érzéki adatokra következtethetünk, de a minden megfigyeléstől és érzékeléstől függetlenül létező tárgyakra és eseményekre nem. Másrészt, a tiszta indukció egymaga semmiféle, még ilyen korlátozott hatású következtetés levonását sem teszi lehetővé. Ugyanis az egyedi jelenségek bármely két véges osztályát tekintsük is, ezek között elvileg mindig lehet *végtelen sok* általános összefüggést találni. Minden további tapasztalat sokat kizár ezek közül az összefüggések közül, de még így is mindig végtelenül sok marad fenn. Nézzünk egy konkrét példát. Tegyük fel, hogy számos alkalommal utaztam taxiban. Ha a taxiba ülés időpontját t-vel, a taxik rendszámát n-nel jelzem, úgy végtelen sok $n = f(t)$ matematikai függvény létezik, amely valamiféle összefüggést mutat e két adat között, bár mindenki számára – legalábbis akik nem hisznek az okkult tudományokban – nyilvánvaló, hogy valójában semmiféle ilyen összefüggés nem létezik. Mivel tetszőleges jelenségek között lehet összefüggést találni, s mivel a tapasztalati ellenőrzés még végtelen sok ilyen lehetőséget hagy számunkra, az önmagában vett indukció teljesen eredménytelen. Az indukció csak akkor válhat eredményessé, ha az általa igazolandó általános összefüggésnek már kezdetben, *az adott indukciótól teljesen függetlenül,* meghatározott valószínűséget tulajdoníthatunk. Ez esetben az indukció növelheti vagy csökkentheti ezt az eredeti valószínűséget, s így hozzájárulhat az általános tétel ellenőrzéséhez és igazolásához.[52] „Az indukció immár nem fogható fel premisszaként, csak mint a matematikai valószínűség alkalmazása olyan

[52] Az indukciónak ezt az elméletét J. M. Keynes, az ismert közgazdász fejtette ki, „Treatise on Probability" (1921) című munkájában.

premisszákra, amelyeket az indukciótól függetlenül nyerünk."[53]

Ha a köznapi gondolkodás vagy a tudomány bármely konkrét induktív következtetési folyamatát tekintjük, azt látjuk, hogy az igazolandó általános tétel a már megszerzett és igazolt ismeretekhez való viszonyában rendelkezik bizonyos véges valószínűséggel, az adott induktív eljárástól függetlenül. Nyilvánvaló azonban, hogy legalábbis logikai szempontból e folyamatnak valahol véget kell érnie, azaz kell lenniük olyan általános tételeknek, amelyeket önmagukban, a többi ismerettől függetlenül tekintünk valószínűnek, hisz másképpen az indukció alkalmazása soha meg sem kezdődhetett volna. Azokat az általános tételeket, amelyek ily módon az indukció kiindulópontját és alapját alkotják, Russell a nem demonstratív következtetés *posztulátumai*nak nevezi. Ezek a posztulátumok racionális formában tartalmazzák azokat az észszerű, bár nem biztos várakozásokat (hiteket), amelyek már az állat viselkedését is jellemzik. E posztulátumok egzakt, pontos logikai formában fejezik ki a tudattól független objektív külvilág létének s a jelenségei közt fennálló oksági törvényszerűségeknek feltételezését. Minden ilyen posztulátum két aspektussal rendelkezik; objektívvel és szubjektívvel. Objektíve azt állítják, hogy az esetek többségében meghatározott módon történik valami, szubjektíve viszont feltételezik, hogy meghatározott feltételek közt bizonyos várakozásoknak valószínű hitelességük van.

Russell öt ilyen posztulátumot fogalmaz meg munkájában. Ezek a posztulátumok szerinte *elégségesek* a valóságról szerzett ismereteink megalapozásához, bár lehetséges, hogy átfogalmazva őket, számuk csökkenthető.

Az öt posztulátum a következő:

1. *A kvázi-állandóság posztulátuma:* „Ha adva van egy *A* esemény, úgy igen gyakran előfordul, hogy valamely tetszőlegesen közeli időben, valamely szomszédos helyen előfordul egy másik esemény, amelyik igen hasonló *A*-hoz."[53a] Az, amit „dolognak" vagy „tárgynak" nevezünk, nem más, mint az ilyen események sorozata. Lényegileg a tárgy fogalma ebben a posztulátumban kifejezett feltételezésen alapul.

[53] *Russell:* Human Knowledge. Id. kiad. 451. old.
[53a] Uo. 506. old.

2. *Az önálló oksági láncok posztulátuma:* „Igen gyakran meg lehet alkotni az események egy olyan sorozatát, hogy e sorozat egy vagy két tagjának ismeretében valamit következtethetünk a többi tagokra vonatkozólag."[54] Az események ilyen sorát oksági láncnak, a következtetést lehetővé tevő objektív összefüggést „oksági törvénynek" nevezzük. Ezt tekinti Russell a leglényegesebb posztulátumnak.

3. *A tér-időbeli folytonosság posztulátuma,* amely tagadja a távolhatás lehetőségét.

4. *A strukturális posztulátum:* „Ha néhány strukturálisan hasonló komplex esemény egy közös, térbelileg nem messze levő középpont körül helyezkedik el, akkor általában mindezek a komplexumok olyan oksági láncokhoz tartoznak, amelynek eredete a középpontban levő, hasonló szerkezetű eseményben van."[55]

5. *Az analógia posztulátuma:* „Ha adva van az események két olyan – *A* és *B* – osztálya, hogy mindkettő megfigyelésekor alapunk van azt feltételezni, hogy *A* okozza *B*-t, akkor ha egy adott esetben *A*-t megfigyelhetjük, de azt lehetetlen megfigyelni, vajon *B* előfordul-e avagy sem, valószínű, hogy *B* előfordul; és hasonlóképpen áll a dolog, ha *B*-t figyelhetjük meg, de *A* meglétét vagy meg nem létét nem tudjuk megfigyelni."[56] E posztulátum alapján tételezzük fel például azt, hogy más embereknek is van tudatuk: ki-ki a maga esetében megfigyelheti, hogy érzetek, gondolatok stb. bizonyos viselkedésformákat váltanak ki (beszéd stb.). Más emberek gondolatait elvileg képtelenek vagyunk megfigyelni, de következtethetünk a hasonló okozatról a hasonló okra.

Az emberi tudás: a szkepticizmus

Milyen természetűek azonban és milyen ismeretelméleti jelleggel rendelkeznek ezek a posztulátumok? E kérdésre adandó válaszát Russell két, egymástól mereven elválasztott részre bontja. Egyrészt *genetikai,* másrészt *metodológiai* aspektusokból, azaz eredetük, illetve igazolásuk módjának és jellegének szempontjából vizsgálja meg e posztulátumokat.

[54] Uo. 508. old.
[55] Uo. 511. old.
[56] Uo. 511–512. old.

Eredetüket tekintve a posztulátumokat úgy nyerjük, hogy logikailag megvizsgáljuk azokat a (nem demonstratív) következtetéseket, amelyeket az emberek hétköznapi életükben nyilvánvalóként elfogadnak és alkalmaznak, s megállapítjuk, hogy milyen előfeltevéseken alapulnak ezek. A posztulátumok eredetileg meghatározott következtetések elfogadására, s más következtetések visszautasítására való „természetes" *hajlam* formájában adódnak számunkra. Ezek a hajlamok nem speciálisan emberiek. Gyökerük megtalálható már az alacsonyrendű állatok „várakozásaiban" és meghatározott jelenségek kapcsolataiba vetett „hitében", amelyek nélkül az állat élettevékenysége elképzelhetetlen lenne. Ezek a hajlamok és hitek a természethez való *alkalmazkodás* mozzanatai. Ha a természet teljesen kaotikus lenne, egyetlen esemény bekövetkezése sem válhatna egy másik esemény jövőbeli bekövetkezésének előjelévé, s így nem „várhatnánk" semmire sem. Ha a természeti jelenségek kapcsolatait feltételező várakozások általában tévesek lennének, az állatok, illetve az ember kipusztulna. Csak a természettörvények léte, s az ezekhez való alkalmazkodás teszi lehetővé az élő világ fennmaradását. A nem demonstratív következtetés posztulátumai, amelyek logikailag rögzítik az emberi fejlődés során mind pontosabbá váló, állati eredetű várakozásokat, tehát lényegében a természettörvények – legalábbis megközelítőleg helyes – visszatükrözései. „Fokozatos fejlődés vezet el attól, amit »állati várakozásnak« nevezek egészen a kvantumfizika legbonyolultabb törvényeiig. Az egész folyamat kezdetén *A* tapasztalása és a *B*-re való várakozás van. Az állat meghatározott szagot érzékel, s azt várja, hogy az étel ehető lesz. Ha ez a várakozása az esetek többségében hibás lenne, az állat elpusztulna. A fejlődés és a környezethez való alkalmazkodás következtében ezek a várakozások sokkal gyakrabban helyesek, mint hibásak, bár a várakozás túlmegy azon, amit egyáltalán logikailag bizonyítani lehet. A természetnek – úgy mondhatnók – meghatározott szokásai vannak. Az állatok szokásainak bizonyos mértékig alkalmazkodniok kell a természet szokásaihoz, hogy az állat fennmaradhasson."[57] „Amint az ember értelme fejlődött, következtetési szokásai mindjobban megegyeztek a természet törvényeivel,

[57] *Russell:* My Philosophical Development. Id. kiad. 200. old.

amelyek ily módon sokkal gyakrabban tették ezeket a szokásokat az igaz, mint a hamis várakozások forrásává. Az igaz várakozásokhoz vezető következtetési szokások kialakulása azon környezethez való alkalmazkodás része, amelynek függvénye a biológiai életbenmaradás."[58]

A posztulátumok genetikai vizsgálata, amelynek során Russell a legáltalánosabb természeti összefüggéseknek, törvényszerűségeknek az állati, illetve emberi élettevékenységen, a gyakorlaton keresztül történő visszatükrözését feltételezi, igen közel juttatja filozófiáját a vizsgált kérdés helyes, materialista megoldásához. Russell azonban nem halad végig következetesen ezen az úton. A genetikai vizsgálatot szerinte ki kell egészíteni egy az előbbitől *teljesen függetlenül* végzett módszertani vizsgálattal. Ennek a metodológiai tárgyalásnak legfőbb eredménye az ismeretelméleti empirizmus elégtelenségéről, az *empirizmus „határairól"* szóló tanítása. Ha empirizmuson az a doktrína értendő, amely szerint minden ismeret (vagy legalábbis minden szintétikus, ténybeli ismeret) az érzéki tapasztalatból származik, akkor ez az álláspont egyszerűen hamis. Mert Russell szerint a posztulátumok nem alakulhatnak ki közvetlenül a tapasztalatokból, mivel a tapasztalat mindig csak az *egyedi* tényekkel ismertet meg bennünket, míg a posztulátumok *általános* ismereteket tartalmaznak. De nem lehetnek ezek az egyedi tapasztalati benyomások induktív általánosításai sem, mivel – mint láttuk – minden indukció már feltételezi a posztulátumok igazságát. Így a nem demonstratív következtetés alapelvei egyáltalán nem származhatnak a tapasztalatból. De ami annál még sokkal fontosabb, a posztulátumok tapasztalati úton nem is igazolhatók, illetve el sem vethetők. Bár Russell nem határozza meg világosan mit ért tapasztalati igazolhatóságon, fejtegetéséből azonban világos, hogy ezt azonosítja az érzéki benyomások valamely összességéből való logikai levezethetőséggel, a megcáfolhatóságot pedig azzal, hogy az adott tétel logikai ellentétét ily módon lehet-e vezetni vagy sem. S mivel valamely szintétikus ismeretet igazolni vagy cáfolni csak a tapasztalat segítségével tudunk, a posztulátumok igazságát semmiféle értelemben és semmiféle módon nem bizonyíthatjuk. „Bár annak a ténynek tapasz-

[58] *Russell:* Human Knowledge. Id. kiad. 520. old.

talása, hogy a kutyák ugatnak, elegendő ahhoz, hogy *okozatilag kialakítsa* »a kutyák ugatnak« általánosításba vetett hitünket, ez önmagában még nem ad alapot arra, hogy ez a nem tapasztalt esetekben is igaz. Ha a tapasztalatnak ilyen alapot kell nyújtania, akkor ki kell egészülnie olyan oksági alapelvekkel, amelyek az általánosítások meghatározott típusait már előzőleg plauzibilissé teszik. Ezek az alapelvek, ha feltételezzük őket, olyan következményekhez vezetnek, amelyek megfelelnek a tapasztalatnak, de ez a tény logikailag még arra sem elegendő, hogy valószínűvé tegye ezeket az elveket."[59]

Ha a posztulátumok semmiféleképpen nem bizonyíthatók, miért kell őket mégis feltételeznunk? Mindenekelőtt azért, mert nélkülük nem tudjuk megmagyarázni és megalapozni köznapi és tudományos ismereteinket, amelyeknek helyes voltát gyakorlatilag senki sem vonhatja komolyan kétségbe. Ha tudásunk csak az érzéki benyomások körére korlátozódna, nem találnánk kiutat a szolipszizmus elméletéből. S bár a következetes szolipszizmus logikailag megcáfolhatatlan, egyedül következetes a „pillanat szolipszizmusa" lenne, amely csak az adott pillanatban aktuálisan átélt tudattartalmakat ismerné el létezőkként, s tagadná még a szubjektum létét is (lévén, hogy saját korábbi tudatállapotaim ismerete az emlékezeten alapul, s ez számos esetben megcsal bennünket). Egyetlen szolipszista filozófus sem ment azonban oly messzire, hogy ezt a gyakorlatilag teljesen abszurd álláspontot elfogadja. Általában véve arra, ami két éves korunk előtt történt velünk, még csak nem is emlékezünk, de meglehetősen nevetséges lenne az a feltevés, hogy csak két éves korunktól kezdve létezünk.[60] A szolipszizmus talaján teljes képtelenség megmagyarázni és megalapozni a tudomány eredményeit. Russell élesen szemben áll azokkal a neopozitivista filozófusokkal, akik a tudományos elméletek egyedüli funkcióját és jelentőségét az eljövendő érzetek előrelátásában látják. „Értelmetlenség azt állítani, hogy a tudomány gyakorlatilag érvényes (valid) lehet, ha elméletileg nem az, mert csak akkor érvényes gyakorlatilag, ha az események, amiket előre lát, meg is történnek, és ha a mi alapelveink (vagy

[59] Uo.

[60] Vö. *Russell:* My Philosophical Development. Id. kiad. 194–195. old.

ezek valamiféle megfelelői) nem érvényesek, akkor nincs arra semmiféle alapunk, hogy higgyünk a tudományos előrelátásban."[61]

Azon negatív indokoláson kívül, hogy a posztulátumok elfogadása nélkül köznapi és tudományos ismereteink egyáltalán nem alapozhatók meg, Russel egy pozitív érvet is felhoz elfogadásuk mellett. A posztulátumokból adódó *következtetések* helyességét a tapasztalat is igazolja. Bármely ilyen *egyes* következtetést vegyünk is figyelembe, ez önmagában még csak valószínűvé sem teszi az alapelveket, mert jól tudjuk, hogy helytelen általános tételekből is adódhatnak helyes következmények. De ha a megismerés egész folyamatát vesszük figyelembe, akkor az alapelvekből adódó *különböző* jellegű következmények állandó empirikus igazolása, bizonyos másodlagos, post festa igazolását nyújtja azoknak az alapelveknek, amelyekre az egész rendszer felépül. Ezt csak alátámasztja az a tény, hogy ezek a következtetések nem egymástól elszigetelten mennek végbe, hanem egy összefüggő, egységes gondolati-tudományos rendszert alkotnak. Ez az igazolás azonban sohasem lehet logikailag teljes, azaz nem állapíthatja meg a posztulátumnak s a rájuk épülő ismereteknek igazságát, csakis *valószínű* jellegét, bár e valószínűség foka a történeti fejlődés során mindinkább emelkedhet. „... a tudomány és a köznapi megismerés egész rendszere... bizonyos határok között, önmagát igazolja. Én elvetem az *igazság* koherenciaelméletét, de létezik a *valószínűség* koherenciaelmélete, amely igen fontos, s úgy vélem helyes is. Tételezzük fel, hogy adva van két tény s egy oksági elv, amelyik összekapcsolja őket, akkor e háromnak együttes valószínűsége nagyobb lesz, mint közülük bármelyik egyedüli valószínűsége. S minél számosabbá és bonyolultabbá válnak a kapcsolatba hozott tények és alapelvek, annál nagyobb lesz a valószínűségnek az a növekedése, amelyik kölcsönös összefüggésekből ered. Rá kell mutatni arra, hogy alapelvek bevezetése nélkül a tények vagy feltételezett tények semmiféle lehetséges összessége nem lehet sem összhangban levő (coherent), sem egymást kizáró, mivel két tény mindig csak valamely nem logikai alapelvnél fogva mondhat ellent egymásnak, illetve következhet egymásból. Úgy hiszem, hogy a fentebbi öt alapelv vagy valami hozzájuk

[61] *Russell:* Human Knowledge. Id. kiad. 524. old.

hasonló, alapjául szolgálhat annak az összefüggésnek, amelyikből a fentebb említett megnövekedett valószínűség ered."[62] Ily módon a nem demonstratív következtetés posztulátumai *tudományos hipotézisek*, amelyek részleges tapasztalati igazolással rendelkeznek, s amelyeket *elvileg* nem lehet teljesen igazolni. Ennek elismerése különbözteti meg Russell szerint leginkább az ő ismeretelméletét a kanti apriorizmustól, amelyik az értelemnek az érzékelést megszervező kategóriáit és alapelveit mind eredetük, mind módszertani igazolásuk szempontjából teljesen elválasztotta a tapasztalattól, mint az érzetbenyomások összességétől.

Mivel a külvilágra vonatkozó minden ismeretünk a posztulátumok érvényességének feltételezésére épül, egész tudásunk pusztán *hipotétikus, valószínű jellegű* (s az egyes tudományos állítások valószínűsége nyilvánvalóan jóval csekélyebb a posztulátumok valószínűségénél). „A »tudás« mint láttuk, olyan kifejezés, amelyet nem lehet pontosan meghatározni. Minden tudás valamilyen mértékben kétséges, és mi éppoly képtelenek vagyunk annak megállapítására, hogy e kétségesség milyen fokán szűnik meg tudás lenni, mint ahogy nem tudjuk megmondani azt sem, milyen mennyiségű haj kihullása tesz egy embert kopasszá."[63] „Ahelyett, hogy azt mondanók: Tudom ezt és ezt, azt kellene mondanunk: »Többé vagy kevésbé tudom, hogy valami többé vagy kevésbé hasonló ehhez és ehhez«."[64] És Russell a filózófia egyik legfőbb jellegzetességét éppen abban a tényben látja, hogy a pontatlan, de bizonyosnak tűnő emberi ismeretek a logikai-filozófiai elemzés során bizonytalanokká, kétségesekké válnak. „A tiszta végeredmény – artikulált habozás a nem artikulált bizonyosság helyett."[65] Ebben az értelemben vallja aztán magát a legszélesebb értelemben vett empirikus filozófiai hagyományok folytatójának. Szemben a racionalizmus különböző típusaival, az empiristák – írja – mindig ismereteink pontatlan, s bizonytalan jellegét hangsúlyozták. S bár a szigorú értelemben vett ismeretelméleti empirizmusnak – mint láttuk – megvannak a maga „határai", ez az utóbbi igen általános filozófiai álláspont minden korlátozás és

[62] *Russell:* My Philosophical Development. Id. kiad. 204. old.
[63] *Russell:* Human Knowledge. Id. kiad. 516. old.
[64] *Russell:* Unpopular Essays. London 1950. 43. old.
[65] *Russell:* An Inquiry into Truth and Meaning. London 1940. 11. old

kiigazítás nélkül jogosult és igaz. Így Russell filozófiájának végső eredménye teljes mértékben alátámasztja s igazolja azt a gyakorlati életelvet, amelyet népszerűsítő munkáiban már jóval korábban meghirdetett: „Egy olyan doktrínát kívánnék az olvasó jóindulatú megítélése elé bocsájtani, amely – félek tőle – hallatlanul paradoxalisnak és felforgató jellegűnek tűnhet. E felfogás szerint nem kívánatos hinni semmiféle állításnak, mivel nincs semmiféle alap annak feltételezésére, hogy ez az állítás igaz lenne."[66] Mint a továbbiakban megmagyarázza, nem tagadja azt, hogy egyes ítéleteink között helyességük vagy igazolhatóságuk tekintetében léteznek különbségek. Pusztán azt állítja, hogy nincs ismereteinknek egyetlen olyan része sem, amelyben teljesen bizonyosak lehetnénk, s amely iránt teljes bizalmat érezhetnénk. A külvilágról szerzett minden ismeretünk csak formális-szerkezeti jellegű. Ebben áll Russell filozófiájának agnoszticizmusa. S tudásunk e határokon belül is pusztán hipotetikus, valószínű és sohasem válhat bizonyossá. Ez a meggyőződés alkotja szkepticizmusát.

Nem nehéz észrevenni, hogy messzemenő ellentét áll fenn a posztulátumok kétféle – genetikai és módszertani – elemzésének végeredménye között. Ha a genetikai elemzés vonalán haladunk, akkor a posztulátumok úgy jelennek meg előttünk, mint az anyagi világ legáltalánosabb törvényszerűségeinek és tulajdonságainak visszatükröződései. Ezeknek a törvényszerűségeknek megléte és valamely fokon való ismerete az állati és az emberi faj fennmaradásának előfeltételét alkotja. Ebből azonban az következik, hogy bár e törvényszerűségek konkrét megfogalmazása és értelmezése lehet pontatlan, amelyik a további megismerés során elmélyül és egzaktabbá válik, de kétségtelen tény, amelyet az emberiség történelmi fejlődése és fennmaradása igazolt, hogy e törvényszerűségekben kifejtett legáltalánosabb összefüggések valóban fennállnak a valóságban, s ezeknek az igen általános ismereteinknek *igazságát* egész gyakorlatunk bizonyítja. Változó, egyre pontosabbá váló megfogalmazásaik az *abszolút igazság* magvát rejtik magukban. Hiszen különböző történeti korokban értelmezhették másként a „törvényszerűség" fogalmát (például korábban minden természettörvényt végső soron mint dinamikai

[66] *Russell:* Sceptical Essays. London 1935. 11. old.

összefüggést értelmeztek, míg ma tudjuk, hogy a valóság egyes területeit statisztikai összefüggések jellemzik), de abszolút bizonyosak lehetünk abban, hogy a valóságban ilyen vagy olyan formában igenis léteznek törvényszerűségek. Az objektív világ jelenségei szükségszerű és viszonylag állandó összefüggésben vannak egymással, hiszen egy teljesen káotikus természetben – mint ezt Russell igen helyesen hangsúlyozza – az élő szervezetek huzamos fennmaradása elképzelhetetlen lenne. Ismereteink *valószínűsége* azt jelenti, hogy legalábbis lehetséges, hogy ezek tévesnek bizonyuljanak. A posztulátumok esetében azonban maga Russell is leszögezi, hogy ez lehetetlen, mivel az ember és az állat egész élettevékenysége ezeken a posztulátumokon alapul, s ha ezek a feltevések hamisak lennének, akkor e tevékenységnek az élő szervezet szükségszerű megsemmisülésével kellene végződnie. Russell ismereteinket hipotetikus jellegűnek tartja, s ezzel kapcsolatban felcserél egymással két lényegében különböző problémát. Abból, hogy ismereteink egy adott történelmi fokon általában *nem* tükrözik vissza *kimerítően és pontosan* a valóságot, arra következtet, hogy nem lehetünk bizonyosak abban, vajon visszatükrözik-e a valóságot egyáltalán. Az ismeretek megközelítő, *relatíven igaz* voltából arra következtet, hogy nincs és nem is lehet semmiféle igazság. Mert az ismeretek megközelítő, pontatlan volta pusztán azt a módot jellemzi, ahogy a valóság visszatükrözésében történelmileg előrehaladhatunk, valószínűségük kérdése azonban arra vonatkozik, van-e egyáltalán visszatükrözés. Természetesen a megismerés fejlődésének minden egyes fokán vannak pusztán valószínű jellegű ismereteink, a különböző tudományos és nem tudományos hipotézisek. De ezeket feltétlenül meg kell különböztetnünk azoktól az igazságoktól, amelyeknek érvényességi területén, egzaktságában, s ezekkel kapcsolatos megfogalmazásában is történhetnek ugyan változások, de egész gyakorlatunk, sikeres tevékenységünk igazolja, hogy a valóságnak megfelelnek. Lehet, hogy a tömegvonzás törvényét a jövőben pontosabbá fogjuk tenni, s nyilván sokkal mélyebben fogjuk érteni az ott ható erők természetét, mint jelenleg, de hogy az az összefüggés, amit ez a törvény kifejez, valóban fennáll, azt már maga az a tény is bizonyítja (számtalan más ténnyel együtt), hogy e törvény létére támaszkodva valóban

képesek vagyunk a kijelölt pályának megfelelően bocsájtani fel kozmikus objektumokat.

A szkepticizmus pusztán azáltal nyer valamiféle elméleti alátámasztást, hogy Russell mereven elválasztja egymástól a gyakorlatot s a tapasztalati igazolást, és – ezzel összefüggésben – az érzéki és racionális megismerést. Russell számos vonatkozásban helyesen bírálja a pozitivizmus filozófiáját, de magának e tapasztalatnak fogalmát teljesen pozitivista módon, mint szubjektív érzéki benyomások összességét fogja fel. Ily módon az érzéki benyomások közti viszonyok, kapcsolatok megismerését egy, a tapasztalattól teljesen független, s tőle megkülönböztetett forrásból, a posztulátumokból kell származtatnia, amelyek így teljesen kívül esnek a tapasztalaton, tehát nem is igazolhatók általa. Russell megfeledkezik arról, hogy az ember reális érzéki tapasztalatát nem egyes érzéki benyomások passzív rögzítése, hanem érzéki tulajdonságokkal bíró, egymással meghatározott kapcsolatban levő tárgyak észlelése alkotja. Az ember érzéki tapasztalása már meghatározott módon és meghatározott törvényszerűségek szerint működik. Amit Russell a tapasztalattól független posztulátumoknak tekint (vagy tartalmukban más, de funkciójukat tekintve hasonló igen általános törvényszerűségnek) nem más, mint azoknak a törvényszerűségeknek elméleti-racionális kifejezései, amelyek észlelésünk szerkezetét (mint a mai pszichológiai irodalomban mondják: „kategoriális struktúráját") meghatározzák. S az a tény, hogy az érzetek, amelyeket az akaratunktól és tudatunktól teljesen függetlenül létező objektív tárgyak váltanak ki, ily módon megszervezhetők, s így megszervezve egy sikeres gyakorlati tevékenység kiindulópontjául szolgáló orientációnak válhatnak alapjául, igazolja, hogy ezek a „posztulátumok", ezek a törvényszerűségek valóban az anyagi világ általános összefüggéseinek és tulajdonságainak visszatükrözései, az emberi fejben való „lefordításai". Éppen ezért azok a „posztulátumok", amelyekről Russell beszél, voltaképpen olyan ismereteink közé tartoznak, amelyeket az érzéki tapasztalat is a legjobban ellenőrzött és igazolt.

A „szkepticizmus" bizonyos értelemben szükséges velejárója minden gondolati előrehaladásnak és a tudományos munkának. A tudósnak a maga kutatási területén szkeptikusnak kell lennie a szó módszertani értelmében, azaz soha nem szabad elfogadnia

állításokat vagy tudományos tételeket azért, mert ezeket megszentelte a tradíció vagy valamely tekintély. Mindig kritikával kell szemlélnie a megelőző tudományos tapasztalatot, a már felhalmozott ismereteket, s késznek kell lennie arra, hogy egyik vagy másik aspektusból felülvizsgálja őket. A dogmatizmus és kritikátlanság nem fér össze a tudományos kutatással. Nem véletlenül válaszolt Marx arra a kérdésre, mi a kedvenc jelmondata, a következőkkel: De omnibus dubitandum. De a tudós módszertani kételyének semmi köze Russell filozófiai szkepticizmusához. Mert az előbbi nem jelenti az igazság elérhetőségének általános tagadását. Ellenkezőleg, a kutató, ha kritikailag felülvizsgálja ismereteink egyik vagy másik területét, mindig feltételezi ismereteink más részeinek igazságát és bizonyosságát, hisz minden tudományos ellenőrzés más tudományos tételek és meghatározott tudományos eljárások helyességéből indul ki, és ezeken alapul. A tudós „szkepszise" voltaképpen ismereteink módszeres és állandó ellenőrzésének követelményét fejezi ki, amely egyik legfőbb feltétele a valóság megismerésében való előrehaladásnak. A filozófus általános szkepszise végső soron a minden állítástól és döntéstől való tartózkodás álláspontját támasztja alá, amely – eltekintve attól, hogy lehetetlen – a gondolkodás teljes paralízisére vezetne.

Társadalomszemlélet és politika

Ennek az áttekintésnek az volt a célja, hogy kritikai képet adjon Russell elméleti-filozófiai nézeteiről és tevékenységéről, amely azonban – mint erre már rámutattunk – korántsem meríti ki sokoldalú életművét. Van azonban munkásságának még egy területe, amelyről – bárha futólag is – feltétlenül számot kell adnunk, részben mert igen nagy mértékben hozzájárult ahhoz, hogy nézetei a nyugati értelmiség körében jelentős hatást gyakoroltak, részben pedig azért, mert ez kiegészíti és alátámasztja azt, amit filozófiai álláspontjának társadalmi gyökereiről elmondottunk. Itt Russell szociológiai és politikai műveire és elveire gondolunk.

Általános társadalom- és történelemelméletének – bár sokat foglalkozott ilyen problémákkal – helytelen lenne túlzott elméleti

jelentőséget tulajdonítani. Russell semmiképp sem tartozik a XX. század jelentős polgári társadalomfilozófusai és szociológusai közé. Idevágó elméleti írásai – szemben logikai-ismeretelméleti munkáival – meglehetősen ötletszerűek, igen eklektikusak s nem ritkán igen felületesek is. E munkáknak főként szimptomatikus jelentőségük van. Jelenségek, amelyekben megmutatkoznak a polgári liberális értelmiség egy részének – s feltétlenül jobbik részének – útkeresései és illúziói.

Russell társadalomszemléletének fő kérdését a marxizmushoz való viszony alkotja. A német szociáldemokráciáról írt első nagyobb lélegzetű könyvétől kezdve ez az a probléma, amelyhez minden további szociális-politikai jellegű írásában visszatér és saját álláspontját legtöbbször éppen ezzel kapcsolatban igyekszik körülhatárolni. Russellnak a marxizmushoz való viszonya kétarcú. Egyrészt számos alapvető kérdés kapcsán elismeri Marx igazságát, sőt – saját szavai és elképzelése szerint – igyekszik is ezeket társadalmi elméletébe beolvasztani. Ugyanakkor a marxizmussal mint világnézeti egésszel élesen szemben áll s keresi a harmadik utat a kommunizmus és a klasszikus polgári liberalizmus alternatívája között.

Mielőtt Russell Marx-kritikájának főbb pontjait megvizsgálnánk, meg kell jegyeznünk, hogy bár műveiből kiderül, hogy legalábbis Marx és Engels egyes főbb munkáit olvasta, a dialektikus és történelmi materializmus elméletét gyakran a legabszurdabb módon félreérti és eltorzítja. Az, amit Russell a marxizmusból ismer és megért, gyakran nem megy túl a „művelt" polgári intellektuel előítéletein. Érdemes a félreértések néhány példáját megemlíteni, bár a továbbiak során is fogunk találkozni velük. Marx filozófiai nézeteivel kapcsolatban például sommásan kijelenti, hogy ismeretelméletében a pragmatizmus voltaképpeni megalapítója volt. Az általa interpretált Marx szerint minden megismerés a gyakorlati tevékenység része s maga is tevékenység, amely az ember szükségleteinek megfelelően alakítja és értelmezi az érzékelés által nyújtott nyersanyagot, s így az ember szervezetétől és szükségleteitől *függetlenül* létező világnak, mint olyannak megismerése lehetetlenné válik. Megismerésünk eszerint csak gyakorlati jellegű s az igazság azonossá válik a sikerességgel. Ebből kiindulva azután Russell messzemenő következtetéseket

von le Marx és Engels (illetve Lenin) nézeteinek különbözőségéről (ennek a polgári filozófiai irodalomban ma oly elterjedt elméletnek ő volt az egyik „felfedezője"), sőt kijelenti, hogy az ontológiai materializmus egyetlen jelentős kritikája Berkeley után éppen Marx felfogásában található meg.[67] Russell pusztán arról feledkezik meg, hogy Marx a gyakorlati sikerességet (ezt is – szemben a pragmatizmussal társadalmi s nem individuális értelemben fogva fel) csupán az igazság *kritériumának* s nem definíciójának tartotta. Az alapvető hiba persze az, hogy Russell – saját felfogásából kiindulva – gyakorlaton pusztán biológiai élettevékenységet ért, azaz a külső tárgy és az emberi szervezet *közvetlen* viszonyát, míg Marx számára az ember gyakorlata a *munkában* testesül meg, amely éppen szétszakítja ember és természet közvetlen kapcsolatát és kikényszerítí az objektív valóság rejtett, a közvetlen kölcsönhatásban meg nem nyilvánuló oldalainak megismerését.

Még abszurdabb a marxi közgazdaságtan értelmezése és bírálata. Russell alapvető ellentmondást vél felfedezni abban, hogy „A tőke" egyrészt – szerinte igen helyesen – elveti Malthus tanítását, másrészt viszont implicite feltételezi azt. Szerinte ugyanis Marx abból indul ki, hogy a munkaerő árát a munkás fizikai életbenmaradásához szükséges létminimum határozza meg, márpedig ez csak akkor lehet igaz, ha a munkavállalók közt állandó, korlátlan konkurrenciaharc van, ami csak a Malthus-törvény elfogadása esetén jogosult. Russell egyszerűen nem vesz arról tudomást, hogy Marx nemcsak hogy nem állítja, hanem a leghatározottabban bírálja azt a feltevést, hogy a munkabér szükségszerűen a létminimum szintjén mozog (ez Lassalle ún. „vasbértörvénye") s „A tőké"-ben részletesen tárgyalja azokat a különböző tényezőket, amelyek a munkabér nagyságát meghatározzák.

Marx fő érdemét Russell azonban nem ismeretelméleti vagy közgazdasági, hanem főként társadalomelméleti nézeteiben, mindenekelőtt a gazdasági tényezők szerepének feltárásában látja. A történelmi materializmus tanítását a termelőerők s a gazdasági-termelési viszonyok alapvető szerepéről a történelmi fejlő-

[67] *Russell:* Freedom and Organization. London 1954. Lásd a könyv dialektikus materializmussal foglalkozó fejezetét.

désben a modern szociológia egyik legnagyobb felfedezésének tekinti. „Alapjában véve egyetértek Marxszal abban, hogy elsősorban gazdasági okok felelősek a történelem nagy mozgalmainak többségéért, mégpedig nemcsak a politikai mozgalmakért, hanem a vallás, a művészet és az erkölcs területén végbemenőkért is."[68] Nagy filozófiatörténeti munkájának már alcímében is hangsúlyozza, hogy a bölcseleti rendszereket a társadalmi és a politikai tényezőkkel való összefüggésükben kívánja vizsgálni („A History of Western Philosophy and Its Connections with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day"). A történelmi materializmus elméletét ugyanakkor egyoldalúnak és elégtelennek találja. A történelemben nemcsak gazdasági, hanem egyéb okok is hatnak, bár a gazdasági okok az alapvetőek. Könnyű lenne erről a bírálatról kijelenteni, hogy Marx tételeinek egyszerű félreértésén alapul, hiszen a marxizmus klasszikusai mindig rámutattak a politikai, ideológiai és egyéb tényezők viszonylagos önállóságára és kimutatták a gazdasági alapra való visszahatásukat. Russell ellenérvei néha valóban a marxizmus nevetségesen vulgáris felfogásán alapulnak. „Minden embert kívánságok vezérelnek. A történelem materialista elmélete, végső elemzésben megköveteli azt a feltételezést, hogy minden politikailag tudatos személyt egyetlenegy kívánság vezérel, hogy növelje részesedését a javakban: továbbá, hogy e kívánságát rendszerint osztálya, nem pedig az ő egyéni részesedésének növelésében fogja elérni. De ez az állítás távol áll az igazságtól. Az emberek kívánják a hatalmat, büszkeségük és önbecsülésük kielégítését is... Mindezek a motívumok gyakorlatilag igen jelentősen keresztezik a tiszta gazdasági motívumok hatását."[69]

A helyzet azonban nem az, hogy Russell helytelenül értelmezi a történelmi materializmus elméletét, s voltaképpen annak vulgáris változatát bírálja. Nézetei alapvetően ellentétesek a marxizmus koncepciójával. A marxizmus ugyanis a társadalom életét és fejlődését *szerves egésznek* tekinti, amelynek különböző szférái bonyolult összefüggésben állanak s ezek kölcsönhatásában a ter-

[68] *Russell:* Freedom and Organization. Idézve: The Basic Writings of B. Russell. London 1961. 508. old.

[69] *Russell:* The Practice and Theory of Bolshevism. Lásd The Basic Writings of B. Russell. Id. kiad. 531. old.

melőerők változása tölti be a legdinamikusabb s a fejlődés egészét alapvetően meghatározó tényező szerepét. Russell viszont néhány, egymástól *teljesen elszakított és semmiféle kapcsolatban nem levő tényező* kölcsönös eredőjének tekinti a történelmi fejlődést, amelyek mindig csak esetleges módon kapcsolódhatnak egymáshoz. Ezeknek a faktoroknak felsorolása Russell különböző műveiben változó. De, a gazdasági tényezőkön kívül bizonyos alapvető pszichológiai hajlamokról és ösztönökről, továbbá a nagy emberek szerepéről beszél legtöbbet. Egyrészt, az életfenntartás ösztönén kívül szerinte minden egyes emberben és embercsoportban működnek más, bonyolultabb pszichikus törekvések is, amelyek közt első helyen a „hatalom ösztönét" említi. Minden ember hatalomra törekszik, s ezt az ösztönt nem lehet megszüntetni, legfeljebb irányát és tárgyát változtathatjuk meg (például valaki kielégülést találhat a más emberek feletti uralom megszerzésében, de ugyanúgy a tudományban vagy művészetben elért sikereikben is stb.). Ugyanígy feltételezi bizonyos agresszív ösztönök létezését is. Ezek az ösztönök számos olyan jelenséget hoznak létre, amelyeket szerinte a gazdasági okokkal nem lehet megmagyarázni. Ilyen például a nacionalista ideológia s a nyomában járó nemzeti gyűlölködés, amelyet a társadalom anyagi életéből lehetetlen megérteni, s amely a gazdasági alap megváltoztatásával nem is szüntethető meg egyszerűen, legfeljebb – meghatározott nevelési, kulturális és egyéb hatással – más útra terelhető. Ezeknek az emberi természet változatlan lényegéből következő pszichikai momentumoknak hatása gyakran alapvetően módosítja a történelem menetét. Továbbá döntő befolyást gyakorol erre a nagy emberek, a kimagasló államférfiak, s főként a tudósok semmiféle általános törvényre vissza nem vezethető ténykedése is. „Azt hiszem, ha a XVII. században száz embert gyermekkorában megöltek volna, a modern világ ma nem létezne. És e száz közt Galileo a legfontosabb."[70]

Ezek a nézetek olyan tipikus s egyben primitív formában tükrözik a múlt század polgári társadalomfelfogásának idealista elméleteit, hogy bírálatukkal itt nem is érdemes foglalkoznunk. A társadalom fejlődését Russell egymástól elszigetelt, különnemű

[70] *Russell:* The Scientific Outlook. New York. 1931. 34. old.

tényezők hatásának esetleges eredményévé változtatja át, s erre támaszkodva a leghatározottabban tagadja a történelmi determinizmus marxista felfogását. A történelmi események determináltak abban az értelemben, hogy minden jelenségnek megvan a maga oka, illetve több oka. De mivel az okok egybeesése mindig *véletlenszerű*, nincsenek olyan átfogó fejlődéstörvények, amelyek a történelmi események jövőbeli alakulását valamely általános tendencia formájában meghatározhatnák. A gazdasági tényezők alapvető jellege legfeljebb annyit jelent, hogy ezek az okok statisztikailag gyakrabban vagy nagyobb mértékben hatnak mint a többiek. De a történelem előrelátása legfeljebb egész rövid periódusokra s pusztán egyes eseményekre vonatkozhat, nagy történelmi periódusok, a társadalmi formációk váltakozását tekintve lehetetlen.

S ez a tétel különösen kiélezi Russell *szkepticizmusát* – amely filozófiájának általában a leglényegesebb vonása – a társadalmi élet kérdéseivel kapcsolatban. Ennek a társadalmi szkepticizmusnak legfőbb politikai konzekvenciáit ő maga hangsúlyozta: „A gyakorlati politika szférájában ez az intellektuális magatartás fontos következményeket von maga után. Mindenekelőtt nem érdemes ma egy viszonylag biztos rosszat kierőszakolni egy viszonylag kétséges jövőbeli jó céljából... Mivel, általában szólva, a cselekedetek távoli eredményei sokkal bizonytalanabbak mint közvetlen következményeik, ritkán igazolható valamely politika azáltal, hogy bár a jelenben káros, de hosszú távon hasznos lesz."[71] Ebből mindenekelőtt a forradalmak elítélése következik, hiszen minden forradalom jelentős megrázkódtatásokkal jár, s hatása ugyanakkor kétséges. „... Bármely elfogadható társadalmi rend létezésének elengedhetetlen feltétele, hogy benne a törvényeket tiszteljék. Ha valaki rossznak tart egy meghatározott törvényt, joga, sőt lehet, hogy kötelessége, hogy megváltoztatására törekedjék, de csak ritka esetben van joga megszegni ezt."[72] A forradalmak bizonyos kivételes esetekben jogosultak, de nem tekinthetők tör-

[71] *Russell:* Philosophy and Politics. (Cambridge 1947. Lásd The Basic Writings of B. Russell. Id. kiad. 465. old.

[72] *Russell:* Authority and the Individual. London 1949. Lásd The Basic Writings of B. Russell. Id. kiad. 338. old.

vényszerűnek, és nem jelentik a társadalmi problémák orvoslásának racionális módszerét.

Továbbá ebből a szkepticizmusból következik a korlátozás nélküli véleményszabadság, s általában a „tiszta" demokrácia követelménye. Mivel minden vélemény lehet téves, csak a legmeszszebbmenő tolerancia biztosíthatja a társadalom egészséges fejlődését. Általában, amikor a politikai demokrácia jelentőségéről beszél, Russell hajlik arra, hogy teljesen megfeledkezzen mindarról, amit korábban a gazdasági tényezők szerepéről elmondott. Egyes eszmefuttatásaiból úgy tűnik, mintha minden baj forrása a fanatizmusban, a szkepticizmus és a tolerancia hiányában lenne, s szép csöndesen, anélkül, hogy maga is észrevenné, így végleg a XVIII. századi polgári társadalomelmélet vizeire evez, amely elmélet az eszmék és vélemények harcában kereste a történelem mozgatóerejét.

Russell társadalomszemléletének általános vonásai előkészítik a marxizmus *politikai* elméletével és gyakorlatával szemben felsorakoztatott ellenvetéseit is. Az osztályharc és a proletárdiktatúra koncepciója hívja ki leginkább ellenvetését. Az osztályharc kiélezi a társadalmi ellentéteket, pedig valójában arra kell törekedni, hogy a különböző csoportok érdekeit összeegyeztessük. A gyűlölet felszítása különben is csak felfokozza az agresszív ösztönöket, ahelyett, hogy levezetné őket. A proletárdiktatúrát pedig el kell vetni, mint minden diktatúrát általában, mert a hatalom ösztönének hatása alatt szükségszerűen egy személy vagy egy kis csoport diktatúrájává válik. Így nem csoda, hogy az 1918–1919-es évektől eltekintve Russell élesen szemben állt a Szovjetunióval. „Ha választanom kellene – írta az ötvenes évek elején – a szovjet kommunizmus és az amerikai kapitalizmus között, pillanatnyi habozás nélkül az utóbbit választanám... mivel ez együttjár a demokráciával és a személyes szabadság egy fokával."[73]

Meg kell azonban jegyezni, hogy ehhez a negatív állásfoglaláshoz Russellnél csakúgy, mint a nyugati értelmiség szá-

[73] Idézve: *A. Wood:* „B. Russell: The Passionate Sceptic". Id. kiad. 205. old

mos más képviselőjénél jelentősen hozzájárultak a személyi kultusz súlyos torzulásai és törvénysértései. De nem pusztán ezek hatásáról van szó, ez jól látható abból, hogy már a húszas évek elejétől kezdve fokozatosan alakul ki ellenséges álláspontja.

Russell érvei a marxizmus elméletével és gyakorlatával szemben se nem újak, se nem különösen érdekesek. Mindezek a liberális polgár általános világképét fejezik ki, egy sajátságos „szkeptikus empirizmus" köntösében. Ugyanez vonatkozik pozitív társadalmi-politikai ideáljaira is. Bár szemben áll a marxizmussal, Russell szocialistának vallja magát. A szocializmus számára mindenekelőtt a régi liberális koncepció megvalósulását jelenti: a boldogság maximumát az emberek nagy többsége számára. Ennek legfőbb és leglényegesebb feltétele a politikai demokrácia. Ezt a politikai demokráciát bizonyos gazdasági intézkedéseknek is nyomon kell kísérniük. Meg kell törni a monopoltőke uralmát a legfőbb termelési eszközök (a föld, a bankok, az egyes ipari mammut-vállalatok) államosításán keresztül. Mind az állam, mind az államosított gazdasági ágak irányítását a lehető legnagyobb mértékben decentralizálni kell (federalizmus, szindikalizmus támogatása), biztosítani kell a munkaidő radikális csökkentését stb.

Maga ez a program tartalmilag sem megy túl a monopoltőke uralmával szemben álló kispolgári és polgári rétegek követelésein. De azáltal, hogy tagadja a munkásosztály vezető szerepét (ez a szerep szerinte az értelmiséget illeti meg), az osztályharcot, a szocialista forradalom és a proletárdiktatúra jogosultságát, Russell elszigeteli magát azoktól az erőktől, amelyek a jelenlegi osztályviszonyok között képesek lennének végrehajtani ezeket a lényegében polgári demokratikus reformokat. Elszigeteli magát a forradalmi munkásosztály erőitől. Így reformjai és „szocializmusa" a liberális értelmiségi jóindulatú kívánsága marad, amelyben kifejezésre jut elégedetlensége az imperializmus korának társadalmával szemben (melyet Russell gyakran, de inkább szellemesen, mint mélyrehatóan bírál), ugyanakkor kifejezésre jut tehetetlensége is. A társadalmi reform megvalósulásának legfőbb útját – a régi jó felvilágosító hagyományokhoz híven – a nevelés reformjában, a tudomány terjesztésében és a személyes példában látja. „Ahhoz, hogy jó életet hozzunk létre, az értelmet, az önuralmat és a szimpátiát kell terjesztenünk. Ezek olyan dolgok,

amelyek mennyiségi természetűek, fokozatosan javíthatók, a tanítás, a nevelési tapasztalat eredményei. Csak a türelmetlenség sugallja azt a hitet, hogy lehetőség van hirtelen változásra."[74] Russell „szocializmusa" adottként tételezi fel a már meglevő kapitalista társadalom kereteit s pusztán arra törekszik, hogy – utópisztikus módszerek segítségével – bizonyos reformokkal korlátozza vagy megszüntesse ennek „legrosszabb" kinövéseit.

Azonban, amikor Russell polgári liberalizmusáról beszélünk, hangsúlyoznunk kell politikai magatartásának pozitívumát is, ami társadalmi-politikai hatásában jelentkezik. Ez a pozitívum általában véve nem a polgári demokratizmus-liberális magatartás meghaladásából, hanem annak valóban következetes végigviteléből származik, abból a tényből, hogy Russell a polgári demokratikus eszméket kritikai fegyverül használja az imperializmus számos jelenségével szemben is. Ide tartozik az első imperialista világháború ellen folytatott harca, s részvétele a pacifista mozgalmakban. Ide tartozik éles és határozott fellépése a fasizmus, s az azt ideológiailag előkészítő irracionalizmus különböző fajtáival szemben. És mindenekelőtt ide tartozik a polgári békemozgalmakban való részvétele. Ennek jelenleg is egyik legkimagaslóbb szervezője és vezetője. S bár hiba lenne észre nem venni az állásfoglalásaiban megnyilvánuló ellentmondásokat, tény, hogy mindezekben a nagyon lényeges és alapvető kérdésekben Russell, a mai polgári kultúra egyik kiemelkedő képviselője, egy táborban volt és van mindazokkal, akik a mai kapitalizmus legreakciósabb, legelterjedtebb uralkodó monopoltőkés köreinek politikája ellen fellépjenek.

Russell a XX. század egyik legjelentősebb polgári filozófusa és logikusa, de – mint már mondottuk – korántsem igazán jelentős képviselője a mai polgári társadalomtudománynak. Van azonban egy vonatkozás, amelynek tekintetében társadalmi-politikai nézetei felette állnak a mai polgári szociológusok és filozófusok átlagának. Szemben ugyanis az empíriában elvesző és elbúvó szociológusok vagy a világnézeti kérdésektől mereven elforduló neopozitivista filozófusok többségével, Russell fel meri vetni írásaiban korunk valóban legfontosabb szociális problémáit. E problémákat távolról sem tudja kielégítően megoldani, de azon keve-

[74] *Russell:* Why I am not a Christian? London 1957. 60. old.

sek közé tartozik, akik a polgári filozófia táborában nem elködösíteni és elkerülni akarják a nagy társadalmi kérdéseket, hanem tiszteletre méltó bátorsággal szembenéznek velük s arra kényszerítenek másokat is, hogy észrevegyék őket s gondolkodjanak megoldásukon. S lehetséges, hogy Russell nyugati olvasói között nem egy olyan akad, aki a megoldások tekintetében messzebb jut mint tanítója.

Tartalomjegyzék

Előszó 5

A mai polgari filozófia altalanos jellemzése (Márkus Gyorgy) ... 9
A polgari filozófia haladó hagyomanyai (9) – A polgári filozófia válsága (11) – Az idealizmus korlátlan uralma (12) – A vallásos filozófia szerepenek megnovekedése (14) – Az irracionalizmus elóretörése (16) – A dialektikahoz való viszony (18) – A polgári filozófia „dezintegrációja" (20) – Mit n e m jelent a polgari filozófia válsága (22) – A polgári filozófia válságanak fejlődése (23)

Az egzisztencializmus (Tordai Zádor) 29

I. Bevezetés és elózmények 31
Mi az egzisztencializmus? (31) – A kozponti kérdés: az ember (32) – Kierkegaard és kora (34) – Kierkegaard dialektikája (35) – Kierkegaard képe az emberről (37) – Kierkegaard és a vallás (40) – Az élet stádiumai (43) – Kierkegaard reakciós-sága (44) – Kierkegaard és az egzisztencializmus (45)

II. Az egzisztencializmus elso korszaka 46

1. *Martin Heidegger* 46
Az egzisztencialista fenomenológia (47) – Heidegger viszonya a fenomenológiához (52) – Heidegger emberképe (52) – Az emberi létezés kétféle formája (54) – A heideggeri egzisztencializmus társadalmi gyokere és funkcioi (56) – Heidegger politikai allásfoglalása (59) – Hova vezet az út a filozófiában? (61) – Az egzisztencializmus átmeneti jellege (64)

2. *Karl Jaspers* 65
A látszat filozófiája (66) – A filozófia látszata. A világról (68) – A filozófia látszata. Az emberről (69) – A történelem (71) – Politikai következmények (72) – Filozófiai kovetkezmények (73) – Összefoglalás (75) – Az egzisztencialista irracionalizmus és a vallás (77)

III. Az egzisztencializmus második korszaka 80

A francia egzisztencializmus kezdetei (80)

1. *Jean-Paul Sartre* 82

Sartre terminológiája (83) – Az egzisztencia (83) – A megismerés (84) – Ateizmusa (84) A lét és a semmi viszonya (84) – A lét, az anyagi világ, vagyis az önmagában létező (85) – A semmi, a szellem, az önmagáért létező (86) – A semmi (87) – A hiányelmélet (89) – Az Egyén és a Másik (91) – Az alapvető viszony: a konfliktus (94) – A sartre-i szabadságelmélet (95) – A szituáció (98) – A felelősség (99) – Valóságos problémák Sartre-nál (102) – A sartre-i felfogás ellentmondásos jellege (102) – Sartre további útja (104) – A dialektikus ész kritikája (105) – A mű nyelvezete és felépítése (105) – A mű alapfeladatai (106) – A dialektika megalapozása (107) – Az egyéntől a társadalomhoz és a történelemhez (110) – A sartre-i kísérlet kudarca (114) – Sartre hatása (116) – A francia egzisztencializmus differenciálódása (118) – Camus egzisztencializmus (118)

2. *Maurice Merleau-Ponty* 120

Merleau-Ponty világképe (121) – Merleau-Ponty társadalmi nézetei (127) – Merleau-Ponty politikai fejlődése (129)

3. *A francia egzisztencializmus mai helyzete* 133

Az egzisztencializmus a népi demokráciákban (133) – Elvi konklúziók (134)

A „katolikus filozófia" (Tordai Zádor) 141

I. Bevezetés 143

II. A neotonizmus 148

1. *A klasszikus neotonizmus filozófiája* 148

A neoskolasztikus irányzatok (148) – A neotomizmus története (150) – A neotomizmus jellege (152) – A neotomizmus főbb jellemzői (153) – Hit és tudás a neotomizmusban (153) – Az istenbizonyítékok (156) – A rendszer jellege (163) – Actus és potencia (164) – Az ismeretelméleti realizmus (170) – A hit elsőbbsége (172) – A neotomizmus társadalmi szerepe (172) – A neotomizmus társadalomelmélete (174) – A neotomista társadalomelmélet forrásai (174) – A társadalmi haladás (176) – A munka jellege (177) – Az individualizmus (177) – A magántulajdon (178) – A társadalom mint szervezet (179) – Az osztálybéke (180) – Összefoglalás (180) – Miért terjed a neotomizmus? (183) – A neotomizmus reakcióssága (183) – A neotomizmus dogmatizmusa (184) – A neotomizmus sterilitása (185)

2. *Jacques Maritain* 185

Maritain társadalmi nézetei (186) – A társadalmi haladás kérdése (186) – A maritaini humanizmus-gondolat (187) – Maritain kapitalizmus-kritikája (190) – A megoldás (192) – Maritain végszava: a kapitalizmus apológiája (196) – Maritain és az egyház (198) – Maritain és a marxizmus (199) – Összefoglalás (202)

3. *Jezsuiták a marxizmus ellen* 204

A jezsuiták helye a marxizmus bírálatában (204) – G. A. Wetter a marxizmus ellen (205) – Wetter objektivitása (205) – Wetter és a természettudományok (208) – Az entrópia tétel (208) – Calvez a marxizmus ellen (213) – Az elidegenedés (213) – A kommunizmus és a dialektika viszonya Calvez szerint (219) – Calvez dokumentáltsága (221)

III. A modernista irányzatok 225

1. *Pierre Teilhard de Chardin* 225

Teilhard fenomenológiája (226) – Az evolucionizmus (228) – A múlt (230) – A fejlődés rugója (231) – A jelen (237) – A fejlődés iránya és értelme (234) – A jövő (239) – A dialektika (243) – Panteizmusa (244) – Teilhard és az egyház (249) – Teilhard népszerűségének oka (253)

2. *Teilhardizmus Franciaországban és Afrikában* 254

Teilhard Franciaországban (254) – Teilhard hatása Afrikában (257) – Senghor és Teilhard nézetei (258) – Senghor és a marxizmus (260) – A négerség fogalma (264) – Az afrikai szocializmus, ahogy azt Senghor látja (265)

3. *A perszonalizmus* 270

A perszonalizmus története (270) – Általános jellemzés (270) – A perszonalizmus képe az egyénről (272) – A perszonalista szabadságkoncepció (276) – A társadalom és a haladás perszonalista értelmezése (279) – A perszonalizmus a kereszténységről (281) – Összefoglalás (286)

A logikai pozitivizmus (Márkus György) 289

I. Mi a pozitivizmus 291

A machizmus (294) – A fizika válsága (296) – A logikai pozitivizmus (298) – A logikai pozitivizmus kialakulása: a Bécsi Kör (301)

II. A Bécsi Kör filozófiai doktrínája 303

Az empirizmus (304) – A verifikáció elve (307) – Megfigyelési tételek (Protokollsätze) (310) – A tapasztalati természet-

tudományok konstrukciója (313) – Logika és matematika (319) – A metafizika megsemmisítése (323) – A filozófia mint a tudomany logikaja (326) – A neopozitivizmus metafizikája (328) – A logikai pozitivizmus tarsadalmi gyokerei (330)

III A logikai pozitivizmus fejlodese 339

A fizikalizmus (339) – A szemantika (342) – Logikai pozitivizmus és tarsadalomtudomany (346) – A logikai pozitivizmus valsaga (353)

Az analitikus filozófia (Márkus Gyorgy) 367

I Bevezetes 369

A nyelv problemaja a mai polgari filozófiaban (370) – Az analitikus filozófia es a logikai pozitivizmus (374)

1 A „reduktiv" analizis 377

Az idealis nyelv és a reduktiv analizis (377) – Wittgenstein „Logikai-filozofiai ertekezés"-e (381) – A kepelmélet (383) – A logikai atomizmus (385) – A nyelv hatarai a misztikum (387) – A szolipszizmus (390) – Az „Értekezés" ellentmondasai (392) – A reduktív analízis felbomlasa (396)

II G E Moore filozófiaja 400

Moore modszere A jozan esz (402) – Az erzekelés problémaja (407)

III A „terapias" analizis 413

A „Filozófiai vizsgalódasok" (418) – A nyelv-jatékok elmelete (419) – A paradigma-argumentum (424) – Az oxfordi iskola (429) – A „terapias" analizis bírálata (432) – A „terapias" analizis mint tarsadalmi jelenség (439)

Bertrand Russel (Markus Gyorgy) 443

I Bevezetes 445

II Russel filozofiai fejlodése 455

A neohegelianizmustol a realizmusig (455) – Russell, a logikus (461) – Név és leiras Occam „borotvaja" és a logikai konstrukciók módszere (465) – A neutralis monizmus (472)

III Russel jelenlegi filozófiája 480

Szubsztancia es esemény Szellem es anyag (480) – Az érzékelés (491) – Az igazsag (496) – A nem demonstrativ kovetkeztetes posztulatumai (506) – Az emberi tudas a szkepticizmus (509) – Tarsadalomszemlelet es politika (518)